# TEORÍA POLÍTICA

## *Definición de un campo*

Wendy Brown
William E. Connolly
Adriana Cavarero
James Tully
Michael Freeden




COLECCIÓN TRAICIONES

# TEORÍA POLÍTICA

## Definición de un campo



Biset, Emmanuel
Teoría política : definición de un campo / Emmanuel Biset. - 1a ed. - Córdoba : Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2022.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-47661-8-2

1. Ciencia Política. I. Título.
CDD 320.01

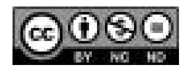
Ediciones CIECS | Colección Traiciones
Título
Teoría política
Definición de un campo

Autores
Wendy Brown
William E. Connolly
Adriana Cravero
James Tully
Michael Freeden

Hecho el depósito que indica la ley 11.273.

Este libro, perteneciente a la colección Traiciones de Ediciones CIECS,
ha sido sometido a un proceso de evaluación por parte del Comité Editorial
y de evaluadores anónimos.





AUTORIDADES

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Presidenta
Dra. Ana María Franchi

Vicepresidente de Asuntos Científicos
Dr. Mario Martín Pecheny

Vicepresidente de Asuntos Tecnológicos
Dr. Roberto Daniel Rivarola

Universidad Nacional de Córdoba

Rector
Dr. Hugo Oscar Juri

Vicerrector
Dr. Ramón Pedro Yanzi Ferreira

Centro Científico Tecnológico conicet Córdoba

Directora
Dra. María Angélica Perillo

Vicedirectora
Dra. Mónica Balzarini

Facultad de Ciencias Sociales. unc

Decana
Mgter. María Inés Peralta

Vicedecana
Mgter. Jacinta Burijovich

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad
(conicet y unc)

Director
Dr. Adrián Carbonetti

Vicedirector
Dr. Luis Alberto Tognetti

ÍNDICE

# Prefacio

*Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS)*[1]

## Campo

Comenzar a indagar en un campo disciplinario como la teoría política supone familiarizarse con la conformación de un vocabulario. Se trata de un proceso con diferentes temporalidades. Existe una *temporalidad de largo plazo* que remite a los modos en que ha sido teorizada la política por la tradición occidental. Como es reconocido por los estudios históricos, el surgimiento de una reflexión teórica sobre la política es correlativa con la constitución de la filosofía occidental. Existe una *temporalidad de corto plazo* que remite al proceso desde el cual en la modernidad se establecen campos disciplinares mediante una creciente especialización, esto es, el campo del pensamiento sobre la política se inscribe en la organización disciplinar de la ciencia moderna. En este último sentido, y en vistas a definir campos lo más delimitados posible, se producen ciertas

1 Escrito por Emmanuel Biset, Sofía Benencio y Ramiro Galarraga.

distinciones: por un lado, la particularidad de la reflexión sobre la política surge de su diferenciación respecto de otros campos como teorías sociales, teorías económicas o teorías culturales. En otros términos, refiere a la distinción en el marco de las ciencias sociales entre, por lo menos, sociedad, política y economía. Por otro lado, la especificidad surge de una división entre diferentes modos de abordar teóricamente la política: filosofía política, teoría política, historia de las ideas políticas, etc.

Sin embargo, este doble proceso de diferenciación presenta diversos problemas, en tanto la fijación de límites en ambos casos resulta discutible. Si se busca fijar el límite entre política, sociedad y economía (se pueden sumar cada vez más campos), o si se busca fijar el límite entre filosofía, teoría o historia, se requieren decisiones que son problematizadas por el mismo campo constituido por esas decisiones. La misma constitución de un campo como la teoría política está atravesada por una serie de disputas, conflictos, discusiones que vuelven a sus límites inestables. Se trata —posiblemente como todas— de una disciplina problemática. Existen diferentes prácticas o modos de ejercicio de la teoría política que en su mismo desarrollo configuran una definición del objeto y el método de la disciplina. Las divergencias en este punto son notables, sin ningún viso de modos comunes de desarrollo. Atender a esta divergencia parece ser un buen punto de partida para luego establecer una posición, tratar de efectuar un rastreo sobre prácticas heterogéneas que se inscriben bajo el mismo nombre disciplinar.

En este sentido, una definición de teoría política supone la estabilización de límites precarios que demarcan un campo de estudio. Esta fijación de límites, implícita o explícita, constituye una doble singularidad: un modo de trabajo con la teoría (teoría, filosofía, historia, etc.) y una comprensión del objeto de estudio llamado política (que debe diferenciarse de sociedad, economía, cultura, etc.). Esto da lugar a una cuestión

central que puede denominarse la *reversibilidad constitutiva* de la teoría política. Con ello se da cuenta de cierta estructura circular: la definición de teoría política es política (o todos los conceptos políticos son definidos políticamente). Esta circularidad no deja de ser un problema: se toma un consecuente para designar un proceso precedente, es decir, cada teoría política trabaja con una definición de política que se encuentra al mismo tiempo inscrita en el proceso de definición del campo de la teoría política. Si se sostiene que no existe una definición universal de teoría política, sino que surge de diferentes procesos que instituyen un campo, es esta misma institución la que comprende distintos sentidos de política. Existe una institución política de la teoría política y cada teoría política instituye un significado de política. En el pliegue de esta última oración se juegan buena parte de los problemas disciplinares.

Los textos que aquí se presentan abordan de diferentes modos esta reversibilidad. De manera más explícita o implícita, la distinción de las problemáticas, temáticas y reflexiones que son consideradas pertinentes al campo no solo perfilan una inscripción dentro de cierta temporalidad (de largo y corto plazo), sino que también establecen de forma específica un tipo de relación entre teoría y política. A modo de introducción de esta serie de textos fundamentales para ingresar al campo de la teoría política, parece pertinente detenerse en algunas consideraciones preliminares sobre el sintagma "teoría política". Desglosar brevemente las implicancias de un sintagma compuesto, en principio, de tres preguntas. Primera: ¿qué significa "teoría"? ¿Cuáles son los modos de la teoría? Segunda: ¿qué significa "política"? ¿Cuáles son los modos de la política? Tercera: ¿qué vínculo se establece entre teoría y política, o mejor, entre lo teórico y lo político? ¿Cuáles son los diferentes modos de trabajar ese vínculo? Como si se dijera que el sintagma "teoría política" está compuesto de partes: teoría, política y el modo de vincularlas.

## Teoría

Como se ha mencionado, las dificultades señaladas respecto de la teoría política se repliegan sobre cada uno de los componentes del sintagma; en particular, la definición de teoría conlleva una serie de exclusiones respecto de aquello que no sería teoría. Esta es una estructura general de la significación: la definición como delimitación de un sentido conlleva *a priori* una serie de exclusiones. Para poder establecer algo como una teoría, o una dimensión y/o práctica asociada a lo teórico, resulta necesario saber qué no es teórico. Se necesita una limitación respecto de prácticas que se pueden llamar pre-teóricas, o de un antecedente del que resulta su diferenciación, y se necesita una definición de otras prácticas correlativas que no serían teóricas. Esto comprende una historia de largo plazo donde lo que ha sido llamado teoría ha sido asociado a otras prácticas como la filosofía o la ciencia, la lógica o la ontología.

No resulta pertinente aquí desarrollar la extensa historia sobre eso llamado teoría, simplemente establecer algunas indicaciones preliminares. Ante todo, si existe un límite fijado precariamente respecto de lo no-teórico, se presentan diferentes modos de comprender la teoría. Existen siempre teorías en plural. Este plural no se refiere solo a la diversidad de teorías sobre la política, como si hubiera un acuerdo sobre lo que es teoría y luego diversidad de enfoques o perspectivas, sino diferencias en torno a la misma práctica de la teoría. Paso de teoría a teorías, donde el plural significa dos cosas: que hay diferentes teorías sobre la política y que hay diferentes modos —métodos— de practicar la teoría. Esto es, la pluralidad de las teorías condensa interpretaciones sobre aquello considerado política, como así también sobre el modo y los supuestos bajo los cuales es llevado a cabo el trabajo teórico.

Luego, esta heterogeneidad no tiene que ser analizada en abstracto en vistas a concebir una definición *a priori* de teoría. Por el contrario, los modos de lo teórico surgen de la conformación más general del campo del saber y de ciertas transformaciones institucionales. Si la definición de teoría en la tradición occidental se suele remontar a Grecia, es también allí donde surgen una serie de diferenciaciones clásicas. En primer lugar, un modo de comprender la teoría desde una definición de episteme constituida como trabajo conceptual: el concepto es una distancia respecto del mundo sensible en vistas a un universal (incluso en la diversidad de las tradiciones platónica y aristotélica). En segundo lugar, aparece ya en este marco la distinción clásica entre teoría y práctica definida canónicamente por Aristóteles. Si bien allí se puede identificar precisamente el cuestionamiento de una tradición platónica idealizante, es posible señalar que la división entre lo propiamente teórico y lo propiamente práctico no deja de estar supuesta. Esto es, aun cuando la tradición aristotélica abre la posibilidad de una redefinición de la teoría en vistas de la singularidad de la práctica no deja de suponer esa diferencia.

Esta diferencia no resulta menor en tanto inaugura un problema que no dejará de resonar en la tradición occidental: la distinción entre teoría y práctica es también una exclusión por principio, o si se quiere, la política como una de las dimensiones de la práctica es siempre otra cosa que teoría. Para decirlo brevemente: la teoría política es un oxímoron. No es posible una teoría sobre la política porque la política remite a un orden de la realidad que nunca puede ser aprehendido cabalmente por la teoría. De allí también una comprensión de la teoría que busca en la misma teorización de la política la eliminación de la política. La teoría política perfecta sería aquella que se vuelve superflua. En cierta medida, si la teoría logra establecer la mejor forma de gobierno, y realizarla mediante

una institucionalización del orden, ya no tiene sentido: el orden teórico lograría domesticar al conflicto político.

La diferencia entre lo teórico y lo práctico. La hostilidad entre teoría y política. Dos indicios que marcarán profundamente la conformación del léxico político occidental. Y que no serán sino objeto de profundas revisiones. Por un lado, existirá una contracorriente en la tradición que buscará entender de otro modo la teoría, un modo que escape a la primacía del concepto y permita un acercamiento diferente a la misma contingencia del mundo (no solo político). Si ciertas escuelas de filosofía griega han sido ejemplares al respecto, será posiblemente el nombre de Maquiavelo el que condense una redefinición radical de la teoría política en vistas a cuestionar los dos aspectos mencionados. Un trabajo donde la misma temporalización de la teoría permite otorgarle primacía a la contingencia del conflicto político. Por otro lado, existirá una redefinición radical de la teoría a la luz de la ciencia moderna de cuño cartesiano llevada adelante ejemplarmente por Hobbes. El desplazamiento de episteme práctica a ciencia política supone ante todo una transformación de la teoría que tendrá a la geometría como su modelo ideal, es decir, a una ciencia formal cuya veracidad depende de la coherencia de enunciados lógicamente ordenados. Si la teoría recupera la fuerza ordenadora de mundo, lo hará desde un cambio de paradigma donde es precisamente el caos del mundo (o el conflicto irreductible de las pasiones políticas) lo que requiere la fundación racional de un orden lógico-legal. La conformación conceptual y teórica destaca entonces distintas dinámicas, lógicas de funcionamiento, y aspectos particulares del orden, en el marco de un saber atento a la constitución de la unidad política. En la medida que el mundo es un caos empírico, y el fundamento racional es la igualdad, el problema por excelencia será la legitimidad (epistemológica, política).

La teoría comprendida a la luz de la ciencia política moderna, entendida como aquellos principios racionales que pueden fundar un orden político, dará lugar a un movimiento entre modernidad temprana y modernidad tardía centrado en el concepto de “sociedad”. Es el mismo carácter instituyente de la política lo que será revisado con la creciente estabilización de un orden social racional precedente a su institución política. La lenta elaboración de lo social, como instancia precedente y fundadora de la política, supone una radical reconfiguración de la teoría en la misma modernidad. Es el paso de la teoría como institución de un orden racional a la teoría como comprensión o explicación de dinámicas sociales existentes. La modernidad, desde esta reconstrucción, no será sino el paso de la teoría política instituyente a las ciencias sociales aprehensivas. Si en este caso también existe una destitución de la política, ya no será por la idealización de lo teórico, sino por el carácter suplementario de la teoría política: es una tematización de una instancia segunda respecto de un orden social existente (la política como subesfera social). El problema emerge a partir de que la oposición entre lo social y lo político subyace a diversas comprensiones de la teoría, esto es, conforma las condiciones de posibilidad de surgimiento de las ciencias sociales como tales.

Sin embargo, el surgimiento de las ciencias sociales, en cuyo marco se comprende la ciencia política (y la teoría política como una parte de ella), estará sujeto a diversos cuestionamientos desde su conformación. Si es posible estudiar la reconfiguración de la oposición entre teoría y práctica —ejemplarmente realizada por Kant al distinguir entre “razón pura” y “razón práctica”—, que dará lugar a las extensas discusiones que buscan singularizar las ciencias del espíritu, es la misma definición de razón supuesta en la idea de ciencia moderna la que será sometida a revisión por los denominados pensadores de la sospecha. Si bien muchas

veces su objeto privilegiado no será la política, la crítica a una definición unívoca de racionalidad implica un desplazamiento de la teoría que no deja indemne a la teoría política. En gran medida, la teoría política contemporánea surge de autores y autoras atentos a estas críticas, es decir, a cómo la vacilación de la definición moderna de racionalidad habilita otro acercamiento entre teoría y política. Nombres como H. Arendt, C. Schmitt, L. Strauss o E. Voegelin, son centrales para comprender, aun con definiciones radicalmente diferentes de política, la redefinición misma de lo que se comprende por hacer teoría.

## Política

Si la teoría *como tal* no existe, sino que existen teorías cuya pluralidad muestra una diversidad que aloja diferentes prácticas conformadas histórica, geográfica, ideológicamente, sucede algo similar con eso llamado política. De hecho, el vocablo "política" desde su formulación inicial está atravesado por el equívoco en un doble sentido: política son los asuntos comunes de los seres humanos, pero política es también la disciplina teórica que piensa esos asuntos. Ahora bien, si política es una palabra constitutivamente equívoca, lo es también porque los sentidos y/o significados otorgados al término han variado considerablemente, es decir, no existe una definición única de política. Esto mismo inscribe una dimensión polémica en la misma delimitación de lo que podemos nombrar como política o, para decirlo de otro modo, la primera decisión política es la definición de política. Se trata de un movimiento de exclusión: definir política es también establecer los límites respecto de aquello que no será político. Esta definición nunca es un proceso aislado, pues algo como la política surge de la conformación de un lenguaje político:

un conjunto de significados organizados en torno a ciertos principios ordenadores.

La dificultad para definir política ha sido reconocida a partir de la imposibilidad de fijar un lenguaje idealmente abstracto: el significado de política siempre se produce en el pliegue entre las prácticas políticas efectivas y los modos de teorizar sobre ellas. Incluso, es posible identificar una triple dimensión que solo puede ser diferenciada mediante un proceso de abstracción: política refiere a prácticas, instituciones, acciones específicas en determinadas coordenadas espacio-temporales; política refiere a las palabras, los conceptos, los significados, que traman esas prácticas; política refiere a las teorías que buscan dar sentido a ese entramado de prácticas y conceptos. Estas tres dimensiones (prácticas, conceptos, teorías) se encuentran irreductiblemente entrelazadas, esto es, los diferentes sentidos de política surgen de una articulación singular de esas tres dimensiones.

Esto mismo vuelve a la política un objeto inestable por definición, atravesado por una serie discusiones inmanentes al lenguaje público de una época. Por este motivo, avanzar en una definición de política no resulta sino de un proceso de distanciamiento y abstracción respecto de las prácticas existentes; un recorte contaminado por las mismas prácticas políticas que busca sistematizarse en un concepto. La pregunta entonces remite a la existencia de algo que unifica aquello que una extensa tradición asocia al vocablo política. Si parece imposible *a priori* señalar que lo que una época entendía por política tiene puntos de contacto con otra época, entonces solo se conserva una palabra con sentidos radicalmente opuestos. Esto lleva al problema de la traducción: la traducción entre diferentes significados de política no surge sino de la traducción de quien interpreta. Por caso, la comparación entre un significado clásico de política y un significado moderno de política (si es que, por cierto,

la división entre clásicos y modernos no es problematizada políticamente) es producida performativamente desde el conjunto de significados que atraviesa la lectura comparativa.

El problema de precisar una definición de política nunca es singular. Si es posible identificar una serie de conceptos generalmente asociados a política: la referencia a la vida en común de los seres humanos (y no la vida individual), a la instancia pública (y no privada), al modo en que se ordenan los asuntos comunes de los seres humanos (y no los asuntos personales), a los conflictos entre opiniones sobre cómo ordenar la comunidad (y no cómo ordenar la propia vida); en cada uno de esos casos, palabras como "común", "público", "orden", "conflicto", remiten a significados variables. Esto es, existe una transformación de los enfoques teóricos en la elección de los conceptos (por fuera de las referencias comunes que pueden distinguirse) y una transformación del sentido de los términos. Si se afirma, por ejemplo, que la distinción público-privado resulta fundamental para identificar la especificidad de la política (asociada siempre a la esfera pública), se debe notar que esa misma oposición ha variado históricamente, no existe una división ahistórica entre público y privado. De modo que un vocablo adquiere sentido en un lenguaje cuyos límites no son estables. Esta inestabilidad no es lo mismo que ausencia de sentido. Por el contrario, es la misma posibilidad de la significación. Es lo que permite mostrar ciertas regularidades: solo porque existe cierto vacío de sentido en el concepto de política es posible analizar cómo a lo largo de la historia o en diversas corrientes de una misma época se estabilizan diferentes sentidos. Esto hace de la política algo *constitutivamente inestable*. Con ello es posible referir dos aspectos: por un lado, no existe acuerdo sobre el sentido del concepto de política; por el otro, algo como la política parece excluir *a priori* la posibilidad de convertirse en un "objeto". Esto último debido a que la política está

siempre asociada a prácticas, instituciones, acciones, sentidos, esto es, a un plexo de significados que no puede ser objetualizado.

La inexistencia de un concepto adecuado de una vez y para siempre para definir eso llamado política puede ser denominado como *equivocidad trascendental*. Equivocidad porque no es posible encontrar una definición unívoca de política, en tanto existe una polivocidad de significados que atraviesan el vocablo. Trascendental porque no resulta simplemente de condiciones históricas, geográficas, ideológicas, puesto que en tal caso existiría la posibilidad de efectuar una reconstrucción total que sistematizara las definiciones existentes. Si así fuese, la imposibilidad de encontrar un significado estable se reconduciría a dificultades empíricas para efectuar una reconstrucción total en diferentes planos. Ahora bien, esta dificultad empírica (generalmente asociada a limitaciones de análisis históricos) produciría un concepto de tipo apolítico. Se trata, por el contrario, de pensar lo que la política le hace al concepto, esto es, la introducción de una equivocidad imposible de domesticar mediante la postulación de un significado ideal. Lo que no significa clausurar *a priori* la indagación de significados de los lenguajes políticos, sino precisamente mostrar sus condiciones de posibilidad y la necesidad de su investigación.

Estas vicisitudes se han agudizado en el mundo contemporáneo mediante un proceso que parece contradictorio. Si ciertas tradiciones, al cuestionar la configuración de las ciencias sociales y el carácter suplementario de la política que suponen, volvieron a señalar el carácter instituyente de la política, esto no condujo a establecer un significado compartido de política. Por un lado, desde comienzos del siglo XX existe un retorno de lo político entendido como institución del lazo social (vínculo con el mundo, los otros, uno mismo) que dio lugar al extenso debate sobre la "autonomía de lo político". Por otro lado, esto mismo

produjo una proliferación de los sentidos asociados a la política, una "politización de lo social" donde el vocablo política se disemina asociándose a prácticas antes excluidas. Esto implica que se cuestiona la delimitación de un campo vinculado a la política con límites claros y distintos respecto de otras dimensiones como la sociedad o la economía. Esta diseminación de la política se comprende desde la crisis del vocabulario forjado en la modernidad occidental (aun en sus diferencias internas) para definir la política. A su vez, esta extensión conduce a la afirmación según la cual todo es político. Afirmación que, paradójicamente, al elevar hiperbólicamente el estatuto de lo político, produce una estabilización que diluye su especificidad. Lo estabiliza: si todo es política ya nada puede ser politizado. Lo diluye: decir que todo es político equivale a decir que nada lo es.

Frente a una diseminación que en un proceso de totalización diluye la política, parece pertinente avanzar en una definición de política que dé cuenta de su carácter procesual. No se trata de postular un significado o un concepto de política, sino de entender la política como la conjunción de procesos de politización y procesos de despolitización. Estos procesos no se entienden en función de una delimitación *a priori* de la política, sino de su contaminación con un significado específico. Así, por ejemplo, si por política se va a entender aquellas relaciones de poder mediante las cuales se conduce conductas, un proceso de politización surge de mostrar cómo existen relaciones de poder en prácticas que parecían apolíticas. Esto puede ser entendido en función de los diferentes sentidos que se le otorgue a política. Ahora bien, si se trata de evitar las definiciones *a priori*, resulta entonces que esos significados no surgen sino de su articulación con prácticas políticas efectivas. El orden conceptual es segundo respecto de las prácticas políticas en las que se inscribe, o de las que emerge.

La diseminación contemporánea de la política aloja en el mundo contemporáneo una tensión irreductible, una composición problemática entre al menos dos lenguajes políticos antagónicos. De un lado, el retorno de lo político asociado a la discusión sobre su autonomía supuso una particular atención no solo en el carácter plural del lazo social (una ontología definida desde el ser-con), sino además al antagonismo alojado allí. Existe toda una tradición contemporánea que frente a una reconstrucción histórica que muestra la prevalencia del orden reivindica el conflicto. Esto puede ser denominado el carácter irreductible del conflicto en la política, es decir, el antagonismo radical que busca ser domesticado por un orden conceptual. De otro lado, el retorno de lo político asociado a cierta tradición práctica supuso una particular atención a su dimensión normativa. Esto implica avanzar en una definición que busca ya no solo comprender en toda su complejidad la política, sino indagar en sus posibilidades de orientar prácticas y/o instituciones. Se trata de la centralidad del problema de la justicia para cierta teoría política contemporánea. Si bien no parecen fácilmente compatibles, un abordaje teórico de la política parece requerir, en la actualidad, indagar sobre la tensión entre un lenguaje que muestra el carácter irreductible del conflicto en la pluralidad del lazo social y otro que indica la necesidad de plantear el problema de la justicia.

## Tropología

El recorrido realizado hasta aquí permite señalar que teoría y política difieren de sí mismas en cada caso. Esta diferenciación interna es la que da lugar a una pluralidad: siempre hay teoría*s* y política*s*. Ahora bien, esta diferencia inmanente a cada concepto nunca se presenta como tal,

por el contrario, el vacío conceptual es la imposibilidad misma de presentación, esto es, siempre existe una declinación de sentido que define parcialmente una modalidad de la política y una modalidad de la teoría. Con todo, hay una dificultad suplementaria que surge del campo que aquí buscamos indagar, la teoría política, puesto que no solo es necesario atender a la pluralidad de teorías y políticas, sino además a la de los modos de vincular ambas dimensiones. Existen diferentes "figuras" para establecer el vínculo entre teoría y política.

En un esquema clásico, existe una *lógica de la derivación* que aparece ejemplarmente en un orden jerárquico de saberes. Ciertas disciplinas establecen los primeros principios ontológicos y lógicos, la metafísica o la lógica, de las cuales surge una división entre ciencias teóricas y ciencias prácticas. En este sentido, los supuestos mismos de la teoría son anteriores al acercamiento a una instancia práctica: ciertos principios ontológicos y lógicos fundan una definición de teoría que luego se dirige a pensar la especificidad de la racionalidad práctica de los asuntos políticos. Esta especie de pirámide ordenada jerárquicamente, en la cual desde principios iniciales se fundan instancias posteriores, también puede adquirir la forma de una enciclopedia que totaliza los saberes posibles. La enciclopedia es una organización de la totalidad del saber posible en vistas a una lógica que clasifica y ordena.

En estos esquemas, lo central a pensar es que la definición de teoría es anterior y externa respecto de su aplicación en el campo de la política. Incluso diferenciando tipos de teoría o formas de la racionalidad, existe un ordenamiento jerárquico desde lo propiamente teórico. Esta relación de exterioridad y subordinación hace que teorizar sobre la política sea un modo de representar. En otros términos, la *representación* es la figura por excelencia en el modo de vincular teoría y política.

Una práctica llamada teoría representa una dimensión llamada política. ¿Qué significa en este caso representación? El mismo modo de fijar lo que es teórico y cuáles son sus condiciones es lo que determina lo pensable de la política, es decir, es el proceso mediante el cual el conjunto de prácticas e instituciones asociados en un momento a la política es convertido en una imagen de pensamiento. En otras palabras, se trata de un proceso de distanciamiento y abstracción que delimita en el conjunto llamado política aquello propiamente teorizable. Esto es en cierta medida irreductible: teorizar sobre la política, aun comprendiendo este teorizar como una práctica, en tanto siempre es diferente respecto de la misma práctica política. Para ser claros: teorizar sobre la política no es lo mismo que hacer política. Y esto aun cuando se puedan pensar diferentes prácticas políticas de la teoría. Esta distancia irreductible es la que permite, precisamente, pensar diferentes figuras.

Frente a la figura —tropo— de la representación, se puede avanzar en un modo de vinculación que no suponga exterioridad y subordinación. Esto lleva a pensar una figura de implicancia recíproca, es decir, cómo de modo inmanente existe una determinación política de la teoría y una determinación teórica de la política. No se trata de pensar en dos campos que encuentran un modo de vincularse, sino de cómo un modo de hacer teoría constituye un modo de política y cómo un modo de hacer política constituye un modo de teoría. Resulta pertinente en tal sentido oponer a la representación la figura de la *inscripción*: un modo de la teoría está inscrito en la política y un modo de la política está inscrito en la teoría. Con el término inscripción se nombra una relación inmanente pero no de identidad: no es lo mismo la teoría y la política, pero esto no significa que sean campos delimitados externamente. Ni una identidad, ni un vínculo externo: inscripción.

Esto permite pasar de una forma de trabajar con la teoría definida por la primacía de la epistemología a una forma de trabajar con la teoría que se puede definir desde el término ontología. La primacía de la epistemología refiere a una definición de la teoría rubricada ante todo como ciencia. Si se quiere, es la consagración de la ciencia como el modo legítimo de hacer teoría lo que define la legitimidad de un tipo de conocimiento y un método procedimental que garantiza el acercamiento a un objeto. La cuestión es que las condiciones de cientificidad de la teoría no están definidas por el objeto, sino que son anteriores. Frente a ello, ontología no nombra solo la necesidad de problematizar los supuestos desde los cuales se trabaja, sino la mutua constitución entre teoría y política. Es una forma de entender el trabajo con la teoría que, en su ejercicio, constituye algo como político pero no bajo el modo de una definición *a priori* axiomática. Dado que no existe un campo delimitado que sea una referencia común como lo propiamente político, el trabajo con la teoría constituye —mediante la recuperación de prácticas existentes— ese campo.

Existe, en este sentido, un pliegue entre teorías de la política y políticas de la teoría o, si se quiere, entre modos de teorizar la política y modos de politizar la teoría. En ese pliegue se declinan diferentes posibilidades que están tramadas de procesos institucionales (desde conformaciones de la academia a momentos políticos más generales), de pasiones y afectos, de posiciones ideológicas, de modos de subjetivación y formas de vida. Tramas para indagar, en cada caso, cómo producir un modo de teorizar la política que sea una politización de la teoría.

# En el borde[1]

Wendy Brown

> Aquí reside la vocación de quienes preservan nuestra comprensión de las antiguas teorías, de quienes agudizan nuestra sensibilidad hacia lo sutil, de la compleja interacción entre la experiencia y el pensamiento políticos y de quienes protegen nuestra memoria de los agonizantes esfuerzos del intelecto por replantear las posibilidades y amenazas que nos plantean los dilemas políticos del pasado.
>
> Sheldon Wolin, "La teoría política como vocación"[2]

> Y así como la gran transformación de la primera revolución industrial había destruido las estructuras sociales y políticas y las categorías del derecho público del Ancien Régime, de la misma manera los términos soberanía, derecho, nación, pueblo, democracia y voluntad general cubren ahora una realidad que nada tiene que ver con lo que estos conceptos designaban antes; y, por eso, quienes continúan haciendo uso de ellos de una manera acrítica no saben literalmente de qué están hablando.
>
> Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*

1 "At the edge", *Political Theory*, 30-4, 2002, 556-576. Traducción de Juan Manuel Reynares.

2 *N. del T.* He utilizado las traducciones de referencia en español en todos los casos en que existan.

> Mirar oblicuamente a los bordes de las cosas, donde se juntan con otras cosas, puede a menudo decirte tanto sobre ellas como mirarlas directa, intencionadamente, de frente.
>
> Clifford Geertz, "El Oriente Cercano en el Lejano Oriente"

La teoría crítica contemporánea enseña que la identidad es creada a través de fronteras y oposiciones. El exterior construye el interior y luego oculta este trabajo de fabricación en una entidad que parece originarse a sí misma. Entonces, preguntarse "¿qué es la teoría política?" es interrogarse por su exterior constitutivo, como así también por sus técnicas de disimulación de esta constitución. ¿Contra qué se posiciona la teoría política y a través de qué medios discursivos? ¿Qué se imagina que no es, de qué se diferencia? ¿Qué conceptos ontológicos, epistemológicos y estilísticos denotan sus otros significantes, sus escenas de alteridad?

Respuestas específicas a estas preguntas han variado a lo largo de los muchos milenios de teoría política en Occidente. Para Sócrates, los poetas épicos y los sofistas contorneaban los bordes de la teoría política; para Maquiavelo, los moralistas cristianos; para Hobbes, los escolásticos; para Nietzsche, los teóricos morales; para Weber, los ideólogos políticos; para Arendt, la teoría económica y social; para Sheldon Wolin, el metodismo; para Isaiah Berlin, la ciencia. Esta lista parcial nos recuerda que aquello que es excluido es también lo que compite con, o sustituye, la empresa, o también lo que contiene el espectro de su colonización. Lo que define a la teoría política para cualquier época o pensador es también concebido como lo que, al menos parcialmente, amenaza disolverla. Esto se vuelve aún más claro cuando dejamos de considerar las cuestiones epistemológicas para pasar a las ontológicas: a lo largo de sus diversas modalidades, la teoría política se posiciona presumiendo tácitamente que lo político tiene un carácter relativamente limitado y autónomo. La existencia de la teoría política en tanto teoría política ha

dependido mucho de la definición de lo político como algo distinguible (si no distinto) de lo económico, lo social, lo cultural, lo natural, y lo privado/doméstico/familiar. No solo el contenido agota este proyecto de diferenciación: la vida política también es circunscripta tácitamente por sus teóricos en términos de un *ethos* o una sensibilidad distinta, diferenciada (aunque no necesariamente aislada) de lo emocional, lo psíquico, lo erótico, lo poético, lo literario y, a veces, lo moral. Para que la teoría política reclame singularidad y propiedad sobre un territorio de su interés, debe apartarse de estos otros dominios, prácticas y sensibilidades. Pero tal como los "otros epistemológicos" de la teoría política, cada uno de ellos baña las costas de lo político prometiendo subvertirlo o deshacerlo si no se toman en cuenta ciertas medidas de vigilancia.

Todo esto implica decir algo familiar: si la existencia misma de la teoría política depende de designaciones contingentes sobre lo que no es político y lo que no es teórico, entonces la teoría política es una ficción, constituida por distinciones inventadas y un conjunto de oposiciones y conceptos que cambian, se perforan y varían en función del tiempo y el lugar, así como de la investidura y el interés. Identificar la naturaleza artificial de la teoría política, no obstante, no reduce ni devalúa la tarea; más bien ayuda a establecer el escenario en que se consideran las posibilidades y desafíos que enfrenta en un tiempo y espacio particular. Entender contra qué se prepara hoy la teoría política, cómo se diferencia de aquello que le es intelectualmente próximo y qué miedos enfrenta, puede ayudarnos a aprehender no solo lo que la teoría política se imagina ser, o que se imagina defender, sino también las ansiedades e incertidumbres que tiene sobre su identidad y los límites que se impone para lograr coherencia y propósito frente a su potencial desaparición.

Las perspectivas antiesencialistas y una apreciación del carácter ficcional de las categorías epistemológicas no son las únicas miradas

de la teoría crítica de la modernidad tardía que son relevantes para nuestro problema. También está, por ejemplo, el asunto de los términos marcados y no marcados. ¿Qué es la teoría política… hoy? Encarar la pregunta sin el calificador temporal evitaría no solo la contingencia de la identificación sino también su implacable historicidad. Encarar la pregunta sin el calificador temporal ya supone tomar posición dentro de la batalla por el futuro de la teoría política, una que aspira a la hegemonía y se niega a admitir sus propias dependencias y estrategias inconscientes. Dejar sin especificar al calificador temporal también es proponer que se considere la naturaleza y el propósito de la teoría política en términos que renieguen de su naturaleza contingente e históricamente construida desde el principio e intenten así resucitar una verdad deshecha por la empresa de la propia teoría. Entonces, ¿qué es la teoría política hoy… dónde? ¿En el mundo intelectual anglo-americano? ¿En Europa occidental o su hermanastro occidental? ¿Fuera de las metrópolis de la modernidad? ¿En la academia? ¿En las calles? (¿las calles de quiénes?) Dejar estos temas sin especificar implica permanecer ciego ante el antiguo pasado elitista de la teoría política como así también ante la saturación de la hegemonía norteamericana de posguerra y europea colonial que ha condicionado la identidad y los contenidos de la teoría política reconocida en el pasado más reciente. También implica sostener en la respuesta, sin reconstruir, los legados de estos pasados. Y si planteamos nuestra pregunta "¿qué es la teoría política hoy en la academia norteamericana?" todavía necesitamos preguntarnos sobre el trabajo de aquel pequeño verbo, "es". ¿Estamos buscado el espíritu de una práctica existente o una posible? ¿Estamos preguntando qué hacemos ahora, qué sentido tenemos para otros (¿qué otros?), o en qué

nos convertiremos?[3] Y si no estamos directamente mezclando deseo normativo con descripción —si realmente tratamos de describir nuestra actividad antes que nuestras propias apuestas en ella—, ¿en qué juegos de manos estamos entonces comprometidos?

Todavía pensando qué podría sugerirnos la teoría crítica contemporánea sobre la pregunta "¿qué es la teoría política?", aprendemos de la crítica identitaria a consultar ¿qué anima y da fuerza a este intento particular de designar y distinguir una práctica colectiva o modo de vida? ¿Qué podríamos temer o esperar aquí que la identidad estipulada parecería resolver o proveer? Si la identidad siempre supone una cierta cesación de lo que Platón llamó "acontecer", si es siempre un intento de consolidar el ser sobre el acontecer, si es siempre un modo a través del cual la ontología reprime el deseo y la nominación reprime el anhelo (con que el "Yo soy", que fantasea con ser inmune a la disolución por el deseo, reprime el "Yo quiero", donde el querer siempre deconstruye el Yo), así como una lista consolidada de atributos reprime la indeterminación. Si, en definitiva, la identidad es siempre tanto un fracaso [*fall*] como un conjunto de forclusiones, quizás sea instructivo prestar atención a las ansiedades o sufrimientos que precipitan el llamado a una resolución identitaria en este momento particular. ¿Qué vulnerabilidad a lo imperfecto, lo impuro o lo desconocido parece ser insoportable y estar necesitando una mejoría? ¿Qué presiones de levantar las fronteras de la teoría política o superarlas emergen como radicalmente peligrosas para la empresa y sus operarios?

Por supuesto que es imposible, en un solo ensayo, tomar la medida de todo lo que abren estas preguntas, pero podemos no obstante sentir su

3 El retorno de Foucault (1994) a la pregunta de Kant "¿qué es la Ilustración?" es aquí un ejemplo fructífero de la estrategia de mezcla.

presencia disruptiva mientras encaramos un conjunto más limitado de preguntas. Una forma de hacer esto implica considerar los desafíos contemporáneos a la identidad de la teoría política a través del marco de las políticas fronterizas [*border politics*]. ¿Cuál de las fronteras constitutivas de la teoría política académica occidental está actualmente debilitándose o erosionándose, desde qué fuentes y con qué consecuencias para la empresa? ¿Dónde están estas erosiones produciendo transformaciones fértiles de la teoría política respecto de sus objetos de estudio, su auto-comprensión y sus articulaciones con otros enfoques disciplinares? ¿Y dónde generan estos cambios la ocasión para una construcción identitaria reactiva manifestándose tanto como esfuerzos ansiosos para reforzar rápidamente los evanescentes objetos de análisis, o bien como la vigilancia feroz de las crecientes brechas en las fronteras porosas? ¿Y dónde podríamos ver procesos transformativos y reactivos sucediendo al mismo tiempo?

En lo que sigue, no consideraré cada frontera o cada rama de lo que se ha vuelto un campo ornamentalmente subdividido. No me acercaré, por ejemplo, al cambiante límite entre filosofía y teoría política que organiza el territorio y las preocupaciones del pensamiento político moral, o aquel entre el nuevo historicismo y la teoría política que configuran interpretaciones historizadas de trabajos teóricos canónicos. Y no consideraré *in extenso* la frontera entre la teoría política y la disciplina de la ciencia política, o el límite particular y peculiar de la teoría política con lo que se ha denominado como teoría formal. Claramente cada uno de estos podría ser el lugar para una productiva investigación. Pero quiero comenzar más ampliamente considerando un conjunto de desarrollos de la modernidad tardía que han creado desafíos sustanciales para aquella faceta específica de la teoría política que se pregunta por la vida política contemporánea y sus posibilidades, ya sea en un tono conservador,

de diagnóstico o prescriptivo. Estos desarrollos tienen fuentes históricas y materiales que a su vez provocan ciertas respuestas intelectuales, tanto en el pensamiento académico como específicamente dentro de la profesión de la teoría política. De manera provisional, y un tanto extraña, denominaré estos desafíos tardo-modernos a la teoría política como "histórico-mundial", "intelectual" y "profesional", y los plantearé brevemente.

## Historia mundial

La historia mundial, el término torpe con que se refiere la emergencia de ciertas fuerzas y la transformación de ciertos órdenes de existencia que exceden cualquier evento iniciado a nivel local o nacional, ofrece una multitud de desafíos al carácter delimitado y autónomo de la política. Así es como ocurre hoy en día: la soberanía de los Estados nacionales retrocede mientras fuerzas *económicas* e instituciones transnacionales pasan a primer plano como grandes actores globales; la *cultura* evidentemente configura la identidad política y moviliza el conflicto y la afiliación políticas; la *naturaleza* emerge como una fuerza política de intensa agencia y un campo politizado, que no es inmune a la construcción humana ni adolece de una política propia; lo *corporal*, lo *étnico* y lo *sexual* han irrumpido como lugares densos de conflictos locales, nacionales e internacionales; lo *doméstico* se diluye en sus dimensiones y contenidos más pequeños posibles, donde la incesante mercantilización lo desnaturaliza, y aparece como una región del poder saturada con relaciones de desigualdad, dominación y explotación; lo *social* o lo *civil*, antes que el Estado, aparece cada vez más como el ámbito de la democracia —movimiento social es el nombre para la movilización política popular y la sociedad civil es la esfera designada para la asociación política, la

participación y la virtud (su ausencia es entendida como una "crisis" para la democracia)—; y finalmente, se sostiene que poderes globales históricamente específicos tienen efectos locales diversos, por lo que lo temporalmente contingente y lo local se vuelven espacios para la teorización y la puesta en acto de una resistencia democrática a estos poderes.

Estos desarrollos —se los considere como efectos del capitalismo globalizado o de la modernidad tardía en términos más amplios— son significativos para la teoría política; en efecto, son casi (pero no tan) mortíferos en su importancia. A través de ellos, aquellos que han sido tradicionalmente marginados de lo político, como se ha planteado en el pensamiento político occidental —la economía, la cultura, la naturaleza, lo corporal, lo doméstico, lo social, lo civil y lo local—, vuelven a casa a sentar cabeza. En su vuelta, diluyen el carácter distintivo, la pureza hipostasiada de la teoría política, tanto como la migración de los habitantes de las colonias hacia las metrópolis en la última mitad del siglo XX han deshecho irreversiblemente el engaño del Hombre (puro/europeo). Es difícil elegir la metáfora poscolonial más apta para este caso: ¿estos fenómenos han forzado el enfrentamiento con la hibridez o impureza inherente de lo político, o han diseminado lo político y por ende franqueado sus límites? ¿O las dos cosas? Quizás diferentes procesos operen de distinto modo: algunos producen híbridos, como en la fusión de ciertos fenómenos culturales y políticos, o la expansión de la economía política, mientras otros apuntan a la diseminación de lo político, por ejemplo, la interpretación de muchas facetas de la vida doméstica —del cuidado infantil a la violencia doméstica o la definición de matrimonio— como preocupaciones políticas y legales. Lo que es común dentro de esta variedad es la potencial crisis de identidad de la teoría política amenazada por estos procesos. Si, por ejemplo, la vida política democrática se entiende cada vez más como una negociación

en niveles temporalmente contingentes y espacialmente locales, ¿qué sucede con el sello universal y transhistórico de la teoría política? Si la política está en la cultura y esta es implacablemente política, ¿qué implica la frontera entre la teoría política y la antropológica u otros tipos de teorías culturales, incluyendo teorías del arte, la música, los filmes? Si la distinción entre público y privado es en parte ideológica y funciona para oscurecer la saturación de la esfera privada por parte del poder y la costumbre, entonces ¿qué diferencia hay entre la teoría feminista dedicada a la teorización de esta saturación y la teoría política? En efecto, ¿qué, aparte de la ansiedad por la pérdida de identidad y lugar, es lo que moviliza el trazado de una línea entre teoría feminista y teoría política, entre teorías de la cultura y teorías de la política, entre teoría social o económico-política y teoría política? ¿Qué permanece de lo *genérico* de la teoría política que no sea una potencia obvia y ansiosa para degradar estos otros tipos de pesquisa a un estatus sub-genérico? ¿Cuál sería la función de este desplazamiento además de preservar un ámbito propio que no haya sido deshecho por la historia?

## Migraciones intelectuales

Las migraciones intelectuales que afectan las fronteras de la teoría política son ocasionadas en parte por los desarrollos históricos del mundo que apuntamos más arriba, pero también tienen sus propias contingencias. El trabajo de pensar sobre asuntos políticos de modo teórico ha sido asumido últimamente en disciplinas tan lejanas entre sí y alejadas a su vez de la ciencia política como la historia del arte, la antropología, la retórica, la geografía y la literatura. Hasta cierto punto, esto es debido a la diseminación de lo político en la modernidad tardía que describimos

más arriba; cuando la cultura aparece como recargada con la política, los antropólogos e historiadores del arte se convierten inevitablemente en teóricos políticos, así como los teóricos políticos asumen la cultura como un objeto de análisis. Sin embargo, la diseminación intelectual de la teoría política más allá de los límites de la filosofía y de la ciencia política también deviene de un significativo replanteo del poder en los últimos cincuenta años.

En el siglo XIX, Marx desafió los confines de la teoría política con su descubrimiento del poder en el ámbito social y, más específicamente, en el económico. El golpe que dio este argumento a la divisoria que demarcaba la teoría social y la política podría ser rechazado solo si refutáramos la insistencia de Marx en la primacía de lo económico, que era exactamente el movimiento de Arendt, de Foucault en una línea diferente y, por supuesto, el giro de los liberales burgueses. En los últimos 40 años, sin embargo, el desafío disciplinario ha venido de otra dirección, una más difícil de rechazar para la teoría política porque concierne no solo la jurisdicción sino la conceptualización misma de lo que Weber llamó "la savia de la política": el poder. Una parte del pensamiento continental reciente —no solo en filosofía, sino también desde la lingüística estructuralista y posestructuralista, la antropología, la semiótica, la teoría literaria, el psicoanálisis y la historia— ha replanteado radicalmente las operaciones, mecanismos, circulación, ámbitos y vehículos del poder. Por un lado, el poder ha sido rastreado en relaciones entre palabras o yuxtaposiciones de imágenes, en discursos de verdad científica, micro-organizaciones de cuerpos y gestos y en ordenamientos de dolor y placer, enfermedad, miedo, salud y sufrimiento. Por el otro, estas reconceptualizaciones han devastado las formulaciones convencionales del poder —aquellas que caracterizan al poder como meramente negativo o represivo, mercantilizable y transferible, inherentemente relacionado

a la violencia o la ley. Las comprensiones del poder se han transformado y enriquecido por el trabajo de la teoría feminista, el poscolonialismo, la teoría critica de la raza y la teoría *queer*: ya no es posible reducir la estratificación por género, sexualidad, raza o etnicidad a esencias biológicas o semióticas, por un lado, o meros efectos de la ley, política o prejuicio social por el otro. En cambio, como efectos de poder, estas teorías [*formations*] resaltan la manifestación y circulación de poder mediante representaciones discursivas o imaginarias, a través de la sujeción psíquica, de la organización espacial o del disciplinamiento de cuerpos y saberes. Estas disciplinas concretan las perspectivas derrideanas y foucaultianas sobre las acciones y efectos normativos del poder. Dificultan, si no es que imposibilitan, volver a simplemente identificar el poder con la soberanía, la norma o la riqueza.

Además de estas reformulaciones del poder, otra cuestión respecto del poder es significativa para la teoría política actual, esto es, el estatuto del capitalismo en nuestro pensamiento. Por varias razones, el capitalismo no aparece mucho en la agenda actual de la teoría política. Primero y más importante, aparece irrefutable. Segundo, es difícil argumentar que hay alternativas viables, ya sea por su factibilidad o por la posibilidad de alcanzarlas. Tercero, a lo largo del último siglo y medio, de diversas maneras el capitalismo se ha vuelto constantemente menos odioso y más placentero para la mayoría de las poblaciones del Primer Mundo; lejos quedan las escenas de las masas trabajando por salarios de hambre para la riqueza de unos pocos, excepto en el Tercer Mundo. La producción mercantilizada del capitalismo está, además, orientada cada vez más hacia los placeres del consumidor de la clase media, que está cada vez más orientada por sus propios placeres. Así, escribe Agamben (2001: 96), "Mientras la decadencia del Estado deja sobrevivir por doquier su envoltura vacía como pura estructura de soberanía y de

dominio, la sociedad en su conjunto está consignada irremediablemente a la forma de sociedad de consumo y de producción orientada al único objetivo del bienestar". El capitalismo, en vez de alienarnos, nos encanta con sus constantes modificaciones de nuestras necesidades y con su producción para nuestro mero entretenimiento, y estamos notablemente aclimatados a su producción de incrementos algorítmicos en las tasas de redundancia y reemplazo de tecnologías. Cuarto, ya sea cínica o superficialmente, el capitalismo del Primer Mundo ha desarrollado un rostro ético: recicla, conserva y etiqueta, se despoja de organismos modificados genéticamente y del glutamato monosódico, satisface dietas kosher, vegetarianas o cardio-saludables; se abstiene de hacer experimentos en animales y desarrolla redes de pesca seguras para delfines; dona fracciones de sus ganancias a la investigación del cáncer y la reforestación y patrocina Olimpiadas Especiales, la marcha del Orgullo Gay, los festivales veraniegos de Bach y becas educativas para los desamparados. Excepto por algunas noticias ocasionales sobre prácticas crueles en talleres clandestinos o funestas devastaciones de la prístina naturaleza, el capitalismo ha perdido en gran medida su reputación brutal como un explotador despiadado y contaminante. Con el auxilio de los medios que también financia, ha trasladado efectivamente esta reputación a imágenes de hambrientos de poder, desesperados, ignorantes o fundamentalistas en el Tercer Mundo —los talibanes, Castro, la República Popular de China, los extractores de caucho de la selva brasileña. Quinto, estos cambios en el capitalismo mismo se complementan con recientes tendencias intelectuales de izquierda que evitan tratar al capitalismo como un crisol de coerción y desigualdad. Cuando la aparente perdurabilidad del capitalismo, la ausencia de alternativas convincentes, su devoción a los placeres consumistas y su conciencia ostensiblemente mejorada se combinan con una mayor atención teórica a otros órdenes

de injusticia —aquellos que son tenidos en cuenta por las políticas multiculturalistas—, el capitalismo se desvanece en el fondo como un objeto de crítica o preocupación política. Sexto, el ascenso del profesionalismo (como veremos más abajo) en la teoría política y la naturaleza apolítica de mucha de la teoría y del intercambio teórico supone que este desvanecimiento no es mayormente puesto en discusión incluso por aquellos que se consideran parte de la izquierda cultural. Finalmente, la reclusión de la mayoría de los marxistas en sus propias revistas científicas y conferencias (esto también, un síntoma del profesionalismo) y la intensidad con que muchos de los marxistas angloparlantes han reemplazado al capitalismo por el "posmodernismo" y las "políticas de identidad" como principal blanco de su ira y atención analítica, implica que el proyecto marxista de iluminar el lugar del capitalismo en la vida social y política se ha desvanecido de la órbita de la teoría política.

Aunque el capitalismo haya casi desaparecido como sujeto y objeto de la teoría política (a pesar de las referencias rutinarias a la "globalización"), es y sigue siendo nuestra forma de vida. Entendido no solo como un modo de producción, distribución o intercambio, sino como un productor inigualable de historia, puede decirse que el capital es la fuerza dominante en la organización de la existencia humana colectiva, condicionando cada elemento de la vida social, política, cultural, intelectual, emocional y familiar. En efecto, lo que constituía para Marx la base para una crítica más profunda que su explotación y denigración del trabajo, más profunda que las desigualdades económicas que generaba, es que el capital es una forma de poder más amplia, más creativa y más totalizante que cualquier otra en la historia humana, y sin embargo escapa al control humano. Era esto, en la perspectiva de Marx, y no su distribución desigual de la riqueza, lo que hacía del capital una fuerza histórica tan profundamente antidemocrática: muy poco es lo que nos queda para

crear o controlar mientras esta fuerza organiza y produce nuestro mundo; las deliberaciones democráticas pueden disponer muy poco sobre la necesidad, la gratificación o la mejora humanas —no nuestro trabajo, nuestros valores, nuestras fortunas, nuestros odios, nuestros modos de educarnos, nuestros estilos de amor, el contenido de nuestro sufrimiento. Esto no implica que el capital sea el único poder social importante en pie en el mundo contemporáneo. Hemos aprendido lo contrario de Nietzsche, Freud, Weber, du Bois, de Beauvoir, Fanon, Foucault y sus respectivos legados contemporáneos. Suplementada en gran medida por estas enseñanzas, la mirada de Marx sobre el tremendo poder del capital para conducir la historia humana y perfilar la posibilidad de la agencia no se ve disminuida por ellas.

Nadie podría haber predicho cómo se multiplicaría la fuerza de esta perspectiva entre la época de Marx y el presente. Sin embargo, nuestro problema actual tiene menos que ver con su intensificación que con la pregunta de qué hacer con ella cuando han colapsado tanto la ciencia de la historia como el impulso revolucionario en el que Marx se apoyaba, cuando la validez de la crítica persiste, pero no hay nada para hacer al respecto. Para Marx, la profundidad de la crítica se correspondía con la profundidad y alcance de la promesa redentora. Hoy, esta promesa está casi totalmente extinta. La fuerza antidemocrática más poderosa en la historia humana parece haber llegado para quedarse. Este es hoy el dilema fundamental de la izquierda y el progresismo, un dilema que obsesiona nuestras prácticas teóricas y políticas en relación con la libertad, la igualdad, la justicia y más.

Esta obsesión no es la única consecuencia por haber fracasado en enfrentar los poderes del capitalismo en nuestro trabajo. Además, nuestra mirada huidiza también nos impide comprender hasta qué punto las dramáticas alteraciones en la configuración de lo político que

discutimos bajo la etiqueta de "historia mundial" son efectos propios del capitalismo, y no simplemente de la secularización, el desencantamiento o la invención humana contingente. Para parafrasear al *Manifiesto comunista*, el capitalismo es un quebrantador de límites de primer nivel: no hay nada que no pueda penetrar, infiltrar, reacomodar, hibridar, mercantilizar, inventar o disolver. El movimiento del capital es ampliamente responsable del grado de borramiento de las fronteras, en la modernidad tardía, entre las actividades o esferas que históricamente cargaban con una distinción al menos modesta entre sí en términos de espacio, estilo, organización o función, por ejemplo, la universidad y la corporación, el sexo y la tecnología o lo político y lo cultural. Entonces, teorizar las políticas de reconocimiento, el orden sexual de las cosas, la naturaleza de la ciudadanía o la reconfiguración de lo privado, sin tener en cuenta su producción históricamente específica por el capitalismo, es literalmente no conocer las condiciones constitutivas del propio objeto de análisis. Es ser incapaz de comprender los poderes que organizan la vida en nuestro tiempo, y por ende arriesgarse a ontologizar esta organización y reificar sus efectos. Finalmente, en tanto las transformaciones potenciales son planteadas abstrayéndose de los poderes que delimitan lo posible, es convertir la teoría política en una obra de fantasía.

## Profesionalización

> La teoría política podría definirse en términos generales como una tradición de discurso preocupada por la situación y el bienestar actuales de las comunidades. Es una actividad cívica, en primer lugar, y académica, en segundo. En mi opinión, esto significa que la teoría política es un compromiso crítico con la existencia colectiva y con las experiencias políticas de dominación a las que da lugar.
>
> Sheldon Wolin, *The presence of the past*

Probablemente la práctica de la teoría política no ha estado nunca tan profesionalizada como en la actualidad, un fenómeno seguramente configurado por fuerzas externas, pero aceptado con entusiasmo desde el interior de las filas de la teoría política, e incluso por los más jóvenes y a la moda dentro de ellas. Por profesionalización quiero decir en parte la organización de una práctica cuyo referente es ella misma, cuya audiencia y jueces son los unos para los otros, y cuya existencia está computada y certificada por conferencias, revistas especializadas, premios, selecciones y otros marcadores de reconocimiento otorgados en función de jerarquías y normas establecidas. También me refiero a la orientación de aquellos dentro de la profesión hacia estos marcadores y al establecimiento de una agenda de investigación a través de ellos. Pero el *Oxford English Dictionary* da un significado más completo de las implicancias peyorativas de la profesionalización: una profesión es, en sentido amplio, "cualquier oficio u ocupación por la que una persona normalmente se gana la vida", pero parece derivar de aquel aspecto del término "profesar" que se refiere a "la promesa o juramento hecho por aquel que ingresa a una orden religiosa, por ende la acción de entrar en tal orden" (Oxford, 1971: 1427-1428). Más aun, como subrayó Weber en sus ensayos sobre la política y la ciencia como vocaciones, el profesional se distingue no solo por el grado de experticia en comparación al amateur sino que es alguien que, en palabras del diccionario, "hace una profesión o negocio de cualquier ocupación, arte o deporte generalmente organizado como pasatiempo". De este modo, continúa la acepción del diccionario, "profesional" es un término "aplicado de modo despreciativo a alguien que «hace negocios» con cualquier cosa que originalmente persigue motivos más nobles, como un político profesional" (Oxford, 1971: 1428). La idea de ingreso a una orden religiosa, con todos los juramentos, votos, jerarquías, normas y filtros implícitos que ello supone,

junto con la conversión de una tarea intrínsecamente valorable en un instrumento de ventaja personal o financiero, da algunas indicaciones sobre lo que está en juego y especialmente cuáles podrían ser los costos de la creciente profesionalización de la teoría política.

Entre los costos más severos se encuentra que la teoría política se orienta cada vez menos hacia la vida política como hacia los intelectuales interesados políticamente y ajenos a la disciplina. Los debates en la profesión se configuran cada vez más a menudo por disputas internas —comunitarismo versus liberalismo, Habermas versus Foucault— que por problemas o acontecimientos en el mundo político, y el valor de nuestras contribuciones a estos debates es valuado por los grados de reconocimiento dentro de la profesión, un cálculo cuyo resultado está predeterminado en gran medida por las jerarquías y redes establecidas. Somos así vulnerables a la misma acusación que usualmente se les hace a nuestros colegas de la ciencia política más orientados por la metodología: el poder explicativo o normativo en el mundo político rara vez constituye el referente de nuestro trabajo ni el índice de su valía.

La creciente balcanización de la teoría política, y el relativo entusiasmo sobre esta balcanización entre los teóricos políticos, también puede entenderse en términos de los avances de la profesionalización[4]. Si el reconocimiento profesional de un tipo de trabajo particular es escaso o

4 Aquí me refiero a la división de la teoría política en corrientes distintas: pensamiento liberal democrático, pensamiento democrático arendtiano, pensamiento comunitarista (liberal), pensamiento neonietzscheano y post-estructuralista, pensamiento habermasiano, pensamiento straussiano, pensamiento marxista, filosofía política moral, pensamiento psicoanalítico, y otras corrientes aún más difícil de nombrar. Mientras hay terreno híbrido como también artistas híbridos, para la mayoría, cada corriente tiene su propio subcanon, su propia lista de estrellas y nuevas promesas, sus propias monografías y antologías innovadoras y auto-promocionadas, sus propios boletines y conferencias.

no está disponible en un subconjunto de la teoría política, entonces es fácil declarar un nuevo campo, o una nueva yuxtaposición de campos, hacer una antología de teóricos de esta área, inaugurar una nueva revista o asociación profesional y/o fundar una nueva sección de la Asociación Norteamericana de Ciencia Política [*American Political Science Association*]. Irónicamente, tales esfuerzos disidentes, que son en sí mismos efectos del profesionalismo, son a menudo malinterpretados por aquellos que los emprendieron como proyectos políticos antiprofesionales, con la consecuencia de que plantean el trabajo de construcción de un nuevo nicho institucional e intelectual en la profesión como una lucha en el frente de una disputa política del mundo real. Por supuesto que el conocimiento siempre es político, y la política siempre implica disputas por la reivindicación de cierto conocimiento, pero lo que se pone en juego en estas batallas estrictamente profesionales (predominantemente, pero no de manera exclusiva, cuestiones de empleo, ascenso y, sobre todo, importancia interna y reconocimiento por parte de un minúsculo público lector) no agota seguramente las posibilidades de articulación entre la teoría política y la vida política.

La profesionalización actual de la teoría política está sobredeterminada. Se configura en parte por presiones contemporáneas para profesionalizar y mercantilizar cada vocación, incluso cada pasatiempo, sin importar cuán contracultural sea (piénsese en el *skater* "profesional", el rapero o el artista de "body piercing"), y por la privatización de cada aspecto de las empresas públicas y privadas, incluyendo la universidad. No obstante, si estas fueron sus únicas razones, al menos algunos teóricos políticos —aquellos que se consideran a sí mismos opuestos a la mercantilización y privatización5[*] de la vida cotidiana— tenderían a resistir

5 * *N. del T.* Traducimos por "privatización" la palabra inglesa *commodification*, que

antes que a secundar el proceso. Aun así, tal resistencia es poco frecuente, lo que da pie a preguntar si la profesionalización funciona como un bastión contra la impotencia experimentada en el mundo, por un lado, y contra la erosión de identidad y la pérdida de un territorio seguro para los teóricos políticos, por el otro. En suma, como un parcial aislamiento contra algunas de las fuerzas que erosionan límites y disuelven identidades que son parte de los cambios en el terreno histórico e intelectual sobre los que hemos discutido más arriba.

Nuestro mundo político actual está lleno de poder, fuerzas y acontecimientos, pero algo falto de acción colectiva. Hay excepciones, por supuesto —la Revolución de Terciopelo, la Plaza Tiananmen, o incluso las protestas en la Organización Mundial del Comercio—, pero como hemos sugerido en la discusión sobre el capitalismo más arriba, el mundo político contemporáneo está organizado en gran medida por instituciones y fuerzas enormes sin control explícito y muy difíciles de desafiar. Vivimos esta paradoja diariamente en mayor o menor medida: el mundo está radicalmente desencantado y, al mismo tiempo, las metafuerzas que lo estructuran y las metadinámicas que lo movilizan no están en manos de nadie y, pese a Marx, tienen pocas chances de caer bajo órdenes humanas individuales o colectivas. Esto no complica necesariamente el trabajo de la crítica y diagnosis política, pero sí problematiza severamente el aspecto de la teoría política crítica que se orienta a la pregunta "¿qué hacer?". Para aquellos que insisten en una conexión estrecha, incluso integral, entre diagnosis y acción, que requieren que la acción remedie la enfermedad tal como la define la teoría, la situación se vuelve especialmente escabrosa: un mundo político que es inmune a la mejora

refiere a los procesos de transformación de proveedores de servicios públicos según parámetros de comercialización típicos de compañías privadas, aunque ello no suponga necesariamente la venta de la empresa pública.

a gran escala provocada por la acción humana es un mundo inevitablemente frustrante para los teóricos políticos críticos. Y así emprendemos vuelo: hacia la teoría moral, que en su mayoría trabaja abstrayéndose de los poderes concretos que organizan la vida política; hacia la ética y la estética, en donde las relaciones con el otro y con el mundo son generalmente teorizadas sin fuertes referencias a los órdenes contemporáneos de poder; hacia un irónico *amor fati* que se extiende al mundo; o hacia la pura crítica. O simplemente nos replegamos en la profesión, donde apasionados argumentos y tomas de posiciones no necesitan resonar en el panorama político contemporáneo.

Un segundo fenómeno que debilita la resistencia a la profesionalización pertenece a la erosión de fronteras alrededor de la teoría política que discutimos más arriba. Si los límites que rodean la teoría política parecen particularmente porosos y discutibles hoy en día, no es un problema solo para la identidad del campo, sino también para la identidad de los teóricos políticos individuales. Si un académico de literatura inglesa escribe de manera brillante sobre el *Leviatán* de Hobbes, si los antropólogos culturales son en la actualidad los teóricos más incisivos sobre el nacionalismo, si los investigadores del género y la raza han desarrollado genuinamente nuevas perspectivas sobre la teoría del contrato social, si los geógrafos tienen algunas de las miradas más perspicaces sobre las implicancias políticas de las transformaciones de tiempo y espacio que trajo aparejadas el capitalismo posfordista, ¿entonces quién soy yo y quién es mi público o audiencia de lectores? En efecto, si las fronteras disciplinares realmente se desintegran, ¿qué tinieblas nos esperan en un mundo mucho más vasto que una pequeña estructura de colegas cuyo carnet de ingreso al orden es el modesto dominio de aproximadamente dos docenas de grandes libros y la fluidez en un pequeño número de consignas: justicia, libertad, poder, obligación, constituciones, igualdad,

ciudadanía, acción, dirección, gobierno, forma de gobierno? ¿Y qué mejor manera de asegurarnos frente a esta inminente crisis de identidad y esta potencial oscuridad que un reconocimiento y una certificación todavía más pública, organizada y controlada de quién y qué somos?

***

Quiero considerar ahora estos tres terrenos en que se negocian las fronteras de la teoría política —el terreno del mundo, el terreno de la vida intelectual y el terreno de la profesión— en tanto albergan tres fuerzas diferentes que se despliegan sobre y en el campo de la teoría política. Los desarrollos históricos mundiales que he subrayado tienden primero a dispersarse en sus efectos sobre nuestra materia; corroen las fronteras entre zonas de la existencia humana que han históricamente producido la autonomía ontológica de lo político y así dispersan lo político en sí. Los desarrollos intelectuales, especialmente al perturbar las formulaciones convencionales del poder y al disputar los sitios convencionales del poder, diseminan el capital que circula por el campo, así como también igualan los efectos mundiales históricos, diluyendo las fronteras históricamente constitutivas de la autonomía epistemológica del campo. Las tendencias a la profesionalización, mientras hacen frente a algunos de estos efectos, en mayor medida corren en dirección opuesta, restringiendo y estrechando el alcance del campo y sus participantes calificados. Además, la profesionalización invariablemente supone un alejamiento del mundo político e incluso también de una potencial audiencia intelectual para la teoría política que es ajena a su propia membresía. En suma, tenemos, por un lado, fuerzas que dispersan, diseminan y diluyen y, por el otro, una fuerza constrictiva y contenedora.

Un futuro vibrante para la teoría política depende en parte del desarrollo de relaciones a contrapunto de los tres conjuntos de fuerzas que ciñen y agitan sus fronteras. El contrapunto, tanto sea en la música, la pintura o el argumento verbal, es más complejo y productivo que la simple oposición, y no carga con el peso mitológico o metodológico de la dialéctica. El contrapunto es un arte deliberado, al mismo tiempo táctico y de final abierto, que surge de una sensibilidad antihegemónica y requiere aceptar, al menos humildemente, una multiplicidad espectral para ser comprendido. El contrapunto implica, en primer lugar, complejizar un tema dominante o único a través de la adición de temas o fuerzas contrastantes; deshace un elemento monolítico a través de la multiplicación de elementos. En segundo lugar, el contrapunto da lugar a articular una temática a través del contraste o la yuxtaposición; subraya el predominio a través de algún tipo de alterización inversa [*reverse othering*]. Quiero insistir en el valor del contrapunto, en ambos sentidos, para el proyecto múltiple de renovar las preocupaciones políticas de la teoría política, renovando su identidad y desarrollando su capacidad para intervenir en la reestructuración de la vida intelectual. En pocas palabras, el contrapunto podría ser una estrategia de la última modernidad para traer a la luz y resistir ciertas fuerzas que de otra manera delinean nuestras prácticas. En lo que sigue planteo algunos de los modos en que esta estrategia de contrapunto puede funcionar.

Es crucial que los teóricos políticos aprendan a moverse y trabajar en los campos de pensamiento y existencia demarcados, disciplinados y territorializados (menos claramente) que abrió la historia reciente del mundo y la reconfiguración intelectual. No obstante, si la teoría política se preocupa por la negociación humana de los poderes, gobierno y valores de la vida colectiva, entonces continúa siendo nuestra tarea distinguir y cultivar los espacios e idiomas característicos en los que tal

negociación ocurre. Esto significa, creo, sopesar la reciente dispersión y diseminación de lo político, tanto histórica como intelectual, sin capitular simplemente ante ella, celebrándola o impugnándola ingenuamente. En efecto, significa obtener distinciones (no absolutas) en nombre de una vida específicamente política, y hacerlo en contra de la marea histórica que las está diluyendo. En parte una intervención sobre el mundo político e intelectual, también sucede que la renovación de nuestra identidad como teóricos políticos yace aquí, en alcanzar un acuerdo con las condiciones contemporáneas de la vida y la teoría políticas, como también en cultivar conscientemente la agencia y la identidad desde el interior de estas condiciones.

Permítanme introducir más precisión aquí. Si lo político se caracteriza por la presencia de relaciones humanas organizadas por el poder, que es un modo importante de caracterizarlo especialmente si una busca desmitificar o desnaturalizar un orden particular de dominación, entonces es inevitable que encontremos lo político en cualquier lugar actualmente —en las relaciones culturales, familiares, económicas y psicosexuales, y más. Pero si lo político se caracteriza de modo alternativo por las diversas problemáticas de la negociación de los poderes y valores de colectividades perdurables, que es otra forma importante de definirlo, especialmente si una busca dar cuenta de las perspectivas para la democracia en la modernidad tardía, entonces la sola presencia de poder no es síntoma suficiente de lo político[6]. Las tendencias intelectuales del último

6 Algunos de los más interesantes filósofos contemporáneos de lo político rechazan estas dos formulaciones de lo político. Véase, por ejemplo, Jacques Rancière (2006). O la reciente insistencia de Giorgio Agamben (2001) de que “la política es un campo de fuerza, una intensidad, no una sustancia” y que este campo de fuerza está delimitado por la relación “amigo/enemigo”. Encuentro provocadores estos planteos (si bien no del todo convincentes), y sobre todo aprecio su incitación a la conversación teórica sobre lo que queremos decir con la política y lo político hoy.

cuarto de siglo se han movido hacia la primera formulación, mientras que la teoría política convencional se aferra fuertemente a la segunda. La primera hace de casi todo algo político (y de toda teoría, teoría política); la segunda delimita radicalmente el ámbito de lo político y tiende a no ver la politicidad de muchos de sus propios predicados —conocimiento, lenguaje, parentesco, naturaleza, género, normas regulatorias y más. ¿Qué sucedería si nos dispusiésemos a vincular estas perspectivas, reteniendo el énfasis sobre la colectividad mientras expandimos nuestra percepción sobre el alcance y las operaciones del poder que las colectividades albergan y a través de las que la vida colectiva puede ser estudiada —los sujetos y subjetividades complejas, la rica gama de discursos y prácticas que los constituyen?

Acerquémonos al mismo problema a través del fenómeno de la politización y la diseminación del problema del poder en la modernidad tardía. Decir que se politiza algo generalmente supone uno de estos dos significados: o implica la corrupción de un proceso o de una actividad con cuestiones de interés o ventaja, como por ejemplo "la búsqueda de trabajo se politizó tanto que contratar al mejor candidato no era ni siquiera una posibilidad", o supone la revelación de relaciones de poder en algo ordinariamente concebido en otros términos, como por ejemplo "la teoría feminista ha politizado el género, mostrando que es un efecto de poder antes que un fenómeno natural". Lo que comparten ambos usos aparentemente diferentes es que la politización introduce poder donde se presumía antes que no existía. Pero en el despertar del pensamiento de fines del siglo XX, especialmente con Foucault, ahora sabemos que el poder está en todos lados en el universo humano, lo que significa que, de un modo bastante literal, cualquier cosa que pertenezca a la existencia humana puede ser politizada. ¿Hace esto que todo lo que pertenece a la existencia humana se vuelva materia de la teoría política? (¿Finalmente

triunfa Platón, después de todo?) Es contra este movimiento que estoy abogando, sugiriendo en cambio que marquemos una diferencia entre politizar las relaciones y desafíos particulares, por ejemplo, la ciencia, la formación de un canon o el sexo, y cargar esta politización sobre lo político, donde esto último se comprende como la problemática específica sobre los valores y los poderes que reúnen a las colectividades. Esto no es decir que la politización es irrelevante para lo político, lejos de eso. Así como Marx politizó la propiedad privada, y como el activismo feminista y gay ha politizado el matrimonio, comprender las exclusiones y heridas llevadas a cabo por formas despolitizadas de dominación o regulación —aquellas veladas en discursos de lo natural y lo neutral— es material crucial para los teóricos políticos. Pero la politización teórica de cualquier actividad o relación no es lo mismo que la teorización de lo político, del mismo modo que la presencia del poder, precisamente por su ubicuidad, no puede equipararse con el problema de cómo ordenamos y deberíamos ordenar la vida colectiva.

Si una reterritorialización de lo político autoconsciente y estratégica por parte de la teoría política pudiese al mismo tiempo tematizar y compensar las diseminaciones globales históricas e intelectuales de lo político, los efectos conservadores y restrictivos del profesionalismo sobre la teoría política requerirían un modo diferente de contrapunto. Aquí se imponen la transgresión, el riesgo y la osadía interdisciplinaria deliberada y cuidadosa —estas son las estrategias que facilitarán la erudición sobre las características estructurantes de nuestro tiempo, y volverán amplio antes que estrecho nuestro acercamiento teórico político a ellas. Estas son también las estrategias que nos educarán en las características del lenguaje y la retórica, y en las técnicas de lectura y pensamiento que han sido desarrolladas de manera tan fructífera fuera de la disciplina y son esenciales para nuestro trabajo. Es aquí, en nuestra elección de los

materiales de investigación, colegas y audiencias que podemos confrontar del modo más creativo la disolución identitaria de la teoría política provocada por los efectos diseminadores de las configuraciones globales históricas e intelectuales de nuestro tiempo. Es aquí donde podríamos reunirnos del modo más productivo con aquellos extraños a nosotros —aquellos de otros campos y otros enfoques— y que a través del encuentro el proyecto de teoría política no solo nos restrinja sino que también recuperemos un sentido de él.

Sugiero que la teoría política, cuyo objetivo es comprender críticamente nuestra condición contemporánea, necesita involucrarse estrechamente, aunque sin rendirse a ella, con la diseminación contemporánea de la política, el poder y la teoría. Nuestros términos e interrogantes históricamente constitutivos —sobre el poder, la acción, las instituciones políticas, la libertad, la estabilidad, el cambio, la pertenencia, la igualdad, la obligación, la dominación y la justicia— sin duda seguirán organizando nuestro trabajo y nuestra identidad, incluso si se añaden otros términos. Pero mientras nos permitimos que estos términos y preguntas sean reconfigurados por los cambios globales históricos y los desarrollos intelectuales que han alterado tan dramáticamente sus significados respecto de lo que eran hace uno o veinticinco siglos, podemos también reconfirmar el valor singular de la teoría política recuperando nuestra orientación constitutiva al problema de cómo las colectividades se conciben y ordenan en el mundo contemporáneo, mundo que plantea como pregunta más urgente y abierta qué tipos de colectividades ahora o en el futuro ordenarán y contendrán a la humanidad. Así, los problemas del gobierno, la soberanía y la legitimidad, que persisten como problemas importantes, lidiarán por un lado con la pérdida de entidades soberanas estables —Estados o sujetos— y por el otro, con el descubrimiento de otras modalidades de poder que compitan con la soberanía en la

organización de colectividades. Las preguntas sobre la justicia, nuestra pregunta fundante y duradera, no puede suponer un concepto de hombre indiferenciado, temporalmente estable y trascendental; no puede suponer la neutralidad cultural de los valores liberales (ni de ningún otro); y no puede eludir los órdenes de poder económicos, familiares, sexuales, de género o raciales que pesan sobre lo que es justo. Los interrogantes sobre la naturaleza de lo político no pueden suponer su radical independencia de lo cultural, lo económico y sobre todo lo tecnológico. Las preguntas sobre la relación entre público y privado deben tomar en cuenta la "política" descubierta en el ámbito de lo privado por un cuarto de siglo de teoría feminista, la compleja hibridación de lo público y lo privado producida por el capitalismo contemporáneo y, por supuesto, las fantásticas reconfiguraciones del significado y la experiencia de lo público y lo privado inducidas por las tecnologías digitales contemporáneas. Las preguntas sobre pertenencia y ciudadanía considerarán la naturaleza compuesta, inestable, dinámica y a menudo incoherente de las colectividades contemporáneas a nivel internacional, nacional y subnacional; estos interrogantes deben luchar con el debilitamiento del lazo Estado-ciudadano y la extraña, múltiple y frecuentemente irritante naturaleza de otros reclamos de pertenencia y fuerzas de sujeción, lealtad u obligación, especialmente transnacional. ¿Puede pensarse la ciudadanía sin la pertenencia por generaciones a un Estado-nación estable, y por ende independientemente de la soberanía estatal, la ley, las constituciones o la homogeneidad étnico-religiosa? ¿Qué ruptura genealógica en la relación mutuamente constitutiva entre Estado y ciudadano requiere este pensamiento?

Como he sugerido, la teoría política (o la ciencia política, por lo que aquí importa) no es el campo que ha explorado del modo más erudito, cuidadoso o ingenioso las metamorfosis tardo-modernas en las

configuraciones de la vida social, política, económica o cultural que he mencionado más arriba, así como tampoco es el campo que ha desarrollado las comprensiones más fructíferas sobre el lenguaje, la interpretación y el argumento[7]. Aunque alguna teoría política contemporánea asiente ante el chamuscado terreno de la ciudadanía convencional en sus intentos por teorizar "cultura", "derechos colectivos", "diferencia" y "lenguaje", por ejemplo, mucha de la teorización contemporánea sobre la ciudadanía permanece atada a las explicaciones contractualistas del Estado, la sociedad y el individuo, por un lado, o a los intentos por mover los principios liberales del individualismo y el altruismo hacia un cosmopolitismo abstracto o "polis paralela", por el otro. Ciertamente, no es necesario que los teóricos políticos hagan investigaciones primarias sobre la reestructuración que implica la globalización, pero para teorizar sobre las implicancias de esta reestructuración, debemos dirigirnos al trabajo que la desentierra y examina —en antropología, estudios culturales, economía política, geografía, estudios de medios. Como teóricos políticos, no necesitamos desarrollar teorías originales sobre retórica, semiótica o hermenéutica, sino ser lectores efectivos de textos —acontecimientos, obras canónicas o desarrollos históricos—, y para ser tan rigurosos y auto-reflexivos como nos sea posible en la construcción de nuestros propios argumentos necesitamos consultar los campos que sí

7 El empobrecimiento intelectual general de la teoría política en estos desarrollos emerge en varios tópicos. Por ejemplo, un estudiante de posgrado de Antropología subrayaba en un seminario que recientemente dicté sobre teorías políticas de la tolerancia que la cultura está más reificada y menos teorizada en el trabajo de la mayoría de los teóricos democráticos contemporáneos que estudian el multiculturalismo de lo que lo estaba para los antropólogos del siglo XIX. Tratada como un tipo de bien primario, trans-histórico y sub-racional, presumida de ser especialmente valuada por minorías oprimidas, la cultura es generalmente contrapuesta al liberalismo y al cosmopolitismo, ambos considerados relativamente aculturales.

llevan adelante estos estudios, especialmente la teoría retórica, literaria y visual. Si no hacemos estos cruces, literalmente nos volvemos a nosotros mismos más ignorantes acerca de este mundo y los conocimientos que lo aprehenderán incisivamente y lo criticarán. Este imperativo, por supuesto, también hace de nuestra tarea algo enorme, requiriendo de una expandida erudición que es ancha y no solo profunda.

Pero este itinerario interdisciplinario es solo un antídoto para el estado en que nos encontramos hoy, una combinación de conservadurismo teórico e histórico, hiperprofesionalismo y una cierta distancia con el mundo. Si queremos sobrevivir a la actual erosión de nuestra identidad con algo más que una profesión intacta, necesitamos también introducir un contrapunto a las tendencias anti-políticas del profesionalismo. Esto implicaría cultivar una orientación política para nuestro trabajo, anteponiendo la preocupación por la pregunta en torno a los modos en que se ordena la vida colectiva, qué poderes y posibilidades alberga esta última, qué posibilidades existen para promover los valores que sostenemos que esa vida debería presentar. No importa cuántos límites crucemos en el nivel del conocimiento, solamente este giro renovará la identidad de la teoría política entre estos desafíos actuales. Tal cambio no solo implica reemplazar el profesionalismo por el mundo político en búsqueda de fuentes de provocación e incluso potenciales audiencias, también incluye un combate teórico cercano a los poderes que organizan hoy la vida política, especialmente aquellos del capitalismo a los que la teoría política contemporánea a menudo muestra poca inclinación para enfrentar.

Pero en este esfuerzo por revertir el retiro de la teoría política hacia el profesionalismo y por reorientarlo hacia la política, también debemos estar atentos para no capitular ante cierta presión en la teoría como tal hoy —presión a ser aplicada, a ser verdadera, o a resolver problemas inmediatos del mundo real. Este es un apremio que debe resistirse si el

futuro de la teoría política quiere aproximarse o al menos cargar con una huella de la riqueza de su pasado. Esta presión tiene múltiples fuentes, pero la actual "era de la información" del capital es crucial: en tanto la información misma se mercantiliza sin precedentes y al mismo tiempo se vuelve la mercancía más significativa, este proceso y su importancia disminuyen notoriamente el valor de todo pensamiento no fácilmente mercantilizado. De allí la demanda cada vez más intensiva sobre y en las universidades, incluso en las humanidades y las artes, de un conocimiento que sea aplicable y mercantilizable. Esto, combinado con un respaldo empresarial de la vida universitaria en crecimiento sostenido, nos incita abierta e indirectamente a rechazar el valor autónomo de la teoría; consciente e inconscientemente, se nos amenaza con un grado terrorífico de marginalización académica, quizás incluso la extinción, si sometemos a la teoría a esta emergente tabla de valores.

¿Por qué la teoría no puede satisfacer la demanda de aplicabilidad o utilidad sin sacrificarse? ¿Qué tiene la teoría como para que tal demanda la destruya? La pregunta por la naturaleza y el alcance de la teoría es objeto de feroces disputas; incluso como una pregunta, está notablemente fragmentada —no hay dos disciplinas o subcampos que den a la teoría el mismo sentido, o que la valoren por igual[8]. Dentro de la ciencia política, solamente, la denominación de la teoría ha generado una gama extraordinaria de trabajos —desde la elección racional y la teoría de juegos, pasando por la teoría literaria y cultural, a la filosofía analítica y la hermenéutica e interpretación histórica de trabajos canónicos. Pero en todos los casos, así como la política y la teoría política se definen por

8 Desde el momento que la posibilidad misma de aprehender el "mundo real" ha sido desafiada por el análisis posfundacional y por la insistencia en la encarnación discursiva de toda descripción, cada expresión puede ahora calificar potencialmente como una expresión teórica.

contraste y a través de sus Otros hipotéticos, la teoría también toma su definición mediante la diferenciación, ya sea del empirismo, el método, la ciencia, la narración de historias, el arte, la historia, la verdad, la experiencia, la poesía, la observación. Que estas alteridades sean las que crean y circunscriben la teoría no es el problema. Antes bien, es una ansiedad contemporánea sobre la diferencia de la teoría como tal y, en particular, sobre su carácter enigmático y místico que haríamos bien en mitigar antes que entregarnos a ella.

La teoría no es simplemente diferente de la descripción; es más bien inconmensurable con la descripción[9]. La teoría no es simplemente lo opuesto a la aplicación, sino que implica la imposibilidad de la aplicación. En tanto iniciativa productora de sentido, la teoría representa un mundo que no existe, que no es exactamente el mundo que habitamos. Pero este es el valor incomparable de la teoría, no su fracaso. La teoría no descifra simplemente los significados del mundo, sino que recodifica y reordena los significados para revelar algo sobre los significados e incoherencias con que vivimos. Para hacer este trabajo de revelación y especulación, la teoría debe trabajar al costado de los referentes directos, o al menos debe dejar de lado los significados y las ubicaciones convencionales de esos referentes. La teoría viola la autorrepresentación de las cosas para representar esas cosas y sus relaciones —el mundo— de manera diferente. Así, la teoría nunca es "correcta" o "errónea"; solo es más o menos ilustrativa, más o menos provocativa, más o menos incitante

9 Estas reflexiones fueron desarrollados en el contexto de un seminario sobre el libro de Jean Laplanche Seduction, *Translation and the Drives* (Fletcher y Stanton, 1992), impartido por Judith Butler en la Universidad de Princeton en noviembre de 2001. Trabajando desde mis anotaciones, no estoy segura de cuáles de estos pensamientos son de Butler, cuáles de su lectura de los planteos de Laplanche sobre la naturaleza de la teoría, y cuáles son mis propios pensamientos en respuesta a Butler y Laplanche. Así que este párrafo debe aparecer como escrito en colaboración, incluso sin intención.

para el pensamiento, la imaginación, el deseo, o las posibilidades de renovación.

Hay otra razón por la que la teoría no puede ser contrastada con el baremo de la verdad o la aplicabilidad. En tanto la teoría imbuye acontecimientos, fenómenos o formaciones contingentes o inconscientes, con sentido y con ubicación en un mundo de significado teórico, ella es una iniciativa productora de sentido de aquello que usualmente no tiene sentido, de aquello que puede estar inconcluso, no sistematizado, desarticulado. Da presencia a lo que puede tener una existencia liminal, evanescente o fantasmal. Entonces, la teoría no es muy cercana al proyecto de una representación correcta; antes bien, su valor reside en la producción de una representación nueva, en la producción de una coherencia y de un sentido que no están tirados en el suelo, sino que, por el contrario, ella configura directamente. De manera similar, la teoría no articula simplemente necesidades o deseos, sino que debate su existencia y así los hace literalmente existir. Como la teoría interpreta el mundo, lo fabrica (¡a pesar de Marx, especialmente, Marx!); en tanto nombra al deseo, da razón y voz al deseo y así configura un nuevo orden de deseo; en tanto codifica al significado, lo compone. La contribución política más importante de la teoría es esta apertura de un pulmón entre el mundo de los significados comunes y el mundo de los alternativos, un espacio de renovación potencial para el pensamiento, el deseo y la acción. Y esto es lo que sacrificamos al rendirnos a la demanda de que la teoría debe revelar la verdad, entregar aplicaciones, o resolver cada uno de los problemas que define. Al responder a las presiones del profesionalismo, entonces, se vuelve necesario un doble contrapunto para compensar la desviada atención de la teoría política hacia la vida política contemporánea y su ansiedad sobre su "diferencia" respecto de otros modos de indagación, su separación de lo empírico, la facticidad, la representación adecuada,

la verdad. Aunque parezca contradictorio a primera vista, el proyecto de rescatar el mundo como objeto de la teoría y el de recuperar el valor de la teoría como una forma distintiva de figurar el mundo no solo resiste a las problemáticas influencias actuales sobre la disciplina, sino que también es compatible con el proyecto de renovación de la identidad de la teoría política: conecta nuestro trabajo al rico pasado canónico de la teoría política al mismo tiempo que lo afila para la comprensión de un presente singular.

La teoría política, además de perder muchos de sus marcadores territoriales en las décadas recientes, ha cedido tácitamente soberanía sobre su propia materia. Esta condición, he sugerido, es la consecuencia de (1) una diseminación del poder y la política, una diseminación sobre la que la teoría política debe volverse erudita y en la que debe intervenir; (2) el relativo fracaso de la teoría política para enriquecerse con técnicas interpretativas y retóricas desarrolladas en las humanidades y las ciencias sociales interpretativas; (3) la relación atenuada de la teoría política al tema de la vida política entendida como la negociación del poder en comunidades; y (4) los desafíos al valor intrínseco de la teoría que la presionan en dirección a la ciencia social aplicada. La recuperación de nuestra identidad frente a las teorías y prácticas diseminadas depende de la recuperación de nuestro valor. Esta depende a su vez de adquirir soltura en las complejidades del poder y el lenguaje tal como han sido esbozadas fuera de la disciplina, así como también cortar transversalmente las corrientes del profesionalismo para plantear nuestras preguntas y preocupaciones sobre la vida política, interpretada en términos generales, y aislar al menos parcialmente la teoría de la mercantilización y capitalización implacable del conocimiento. ¿Una hazaña? Es posible que el mundo humano no haya ofrecido nunca tanta dificultad para comprenderlo, para teorizarlo, para imaginarle una justicia, para

volverlo justo. Nuestras cobijas teóricas de confort quizás nunca hayan sido tan finas ni la redención tan difusa. No debería sorprendernos que nuestro trabajo sea tan difícil.

## Bibliografía


Agamben, Giorgio (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pretextos.

Fletcher, John y Stanton, Martin (eds.) (1992) *Jean Laplanche: Seduction, Translation and the Drives*. London: Institute of Contemporary Arts.

Foucault, Michel (2003) *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.

Oxford English Dictionary (1971) New York: Oxford University Press.

Rancière, Jacques (2006) Diez tesis sobre política. En *Política, policía y democracia*. Santiago: LOM Ediciones, 57-79.

Wolin, Sheldon (1989) *The presence of the past: essays on the state and the Constitution*. Michigan: Johns Hopkins University Press.

# Nada es fundamental...[1]

William E. Connolly

## Interpretación ontopolítica

*Onta*, las cosas realmente existentes; *ontología*, el estudio de la lógica fundamental de la realidad más allá de las apariencias. Estas determinaciones son demasiado restrictivas y demasiado totalizantes para lo que tengo en mente. El *logos*, por ejemplo, en *ontología* ya sugiere una lógica, principio o diseño fundamental del ser. Pero puede y ha sido señalado que lo más fundamental del ser es que no contiene una lógica o diseño. Por ello, una "interpretación ontopolítica" se puede acercar más a lo que pretendo trabajar. *Onto*, porque toda interpretación política invoca un conjunto de fundamentos sobre las necesidades y las posibilidades del ser humano; sobre las formas en las que el ser humano puede estar

1 "Nothing is fundamental...", *The ethos of pluralization*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, 1-40. Traducción: Emmanuel Biset. Revisión: Ramiro Galarraga.

conformado y las posibles relaciones que puede establecer con la naturaleza. Una postura ontopolítica, por ejemplo, podría tratar de encontrar una ley o un diseño establecido en el orden de las cosas. O podría negar la existencia de una ley o de un diseño natural, al mismo tiempo que identificar una profunda estabilidad en los intereses humanos que persisten a través del tiempo. O podría mitigar el tema de los intereses humanos estables mientras se esfuerza por aproximarse a una abundancia proteica que permite y excede todo orden construido socialmente. Decir que algo es fundamental o que nada es fundamental, entonces, es hacer una interpretación ontopolítica. Por lo tanto, toda interpretación de los acontecimientos políticos, no importa el grado de relación con el contexto histórico o la cantidad de datos sobre los que se asienta, contiene una dimensión ontopolítica.

La interpretación política es ontopolítica: sus presupuestos fundamentales fijan posibilidades, distribuyen elementos explicativos, generan parámetros dentro de los cuales se elabora una ética y centran (o descentran) las valoraciones sobre la identidad, la legitimidad y la responsabilidad. Sin embargo, esta dimensión no es actualmente un objeto explícito de atención crítica en las ciencias humanas, al menos en los Estados Unidos. ¿Cómo es posible esto?

No puedo responder a esta pregunta con la certeza que exige, pero algunas consideraciones parecen pertinentes. En primer lugar, hay un sentido generalizado que necesita explicación, según el cual las ciencias humanas finalmente se han desplazado a una posición que les permite aprehender el mundo tal cual es, luego de una (supuesta) desaparición, dentro del ámbito de la filosofía moderna, de la teología aristotélica y las doctrinas cristianas de la creación. Mientras que estas perspectivas tradicionales ofrecen concepciones de un orden fundamental del mundo en relación a cómo se ubica la humanidad en dicho orden, a menudo

se piensa que las perspectivas modernas y seculares escapan del campo de la ontopolítica. En esta lectura secular, la ontología social es una concepción especulativa del mundo y, afortunadamente, también una dimensión prescindible para la explicación sociológica. Pocos profesionales, por supuesto, sostienen estas conclusiones de manera tan contundente. Más bien, se insertan en caracterizaciones críticas de perspectivas pasadas y autoindulgentes descriptas como "metafísicas", "especulativas", "impresionistas", "creacionistas", "religiosas", "fundacionalistas", "teleológicas", "esencialistas", "fundacionalistas" o (incluso) "interpretativas". Esto implica, teniendo en cuenta el uso de estas fórmulas, la inexistencia de un conjunto de conclusiones o proyecciones fundamentales dentro de las perspectivas que defienden. Una caracterización tan degradante del otro, que exime por completo al narrador de las características negativas del otro, puede incluso contribuir a una fundamentalización reactiva de las perspectivas religiosas y nacionalistas tan desconcertantes en la vida contemporánea.

Una segunda razón, más sofisticada, respecto del descuido de las dimensiones ontopolíticas, surge a partir de argumentaciones que eliminan una parte considerable de la historia occidental. Una presentación provocadora en este sentido es la de Hans Blumenberg (2008). Él afirma que las culturas anteriores se sostenían en cosmologías que proyectaban supuestos infundados, al atribuir una finalidad intrínseca a la naturaleza, tratando las palabras y los acontecimientos como signos divinos de armonías fundamentales, sobre los cuales se concebía la adaptación de la humanidad. Sin embargo, diversas versiones de esta perspectiva sufrieron derrotas históricas mientras buscaban perfeccionarse. Lo que queda después de la eliminación de estos esquemas indulgentes es una perspectiva austera, reducida, referida a un mundo sin finalidad intrínseca, indiferente a las preocupaciones humanas, disponible para la actividad

humana mediante la organización técnica. A través de esta eliminación progresiva, se ha despejado el camino para el establecimiento de "la autoafirmación de la razón" en la edad moderna. La institucionalización y la autoafirmación de las prácticas de la ciencia, la tecnología, la industria y la acción del Estado, en efecto, constituye la definición de lo moderno según Blumenberg. La perspectiva moderna no surge de la derrota de sus predecesores como así tampoco por demostrar la verdad de sus presupuestos. A pesar de esto, ha logrado establecerse como un conjunto indispensable de postulados operativos para la organización de la vida, aunque nada en los enfoques anteriores sea suficiente para descartarlos.

El secularismo moderno es "legítimo" porque ninguna de las alternativas históricamente disponibles puede imponerse sobre él o socavar su presupuesto operativo de legitimidad. Ya no tenemos que pensar incesantemente en cuestiones ontológicas, solo respaldar la ontología "mínima" de un mundo relativamente flexible y susceptible de dominio técnico. En este marco, la necesidad más apremiante es evitar esas recurrentes y peligrosas olas de nostalgia por volver a las posiciones históricamente vacantes y, lo que es más importante, luchar contra la tentación insidiosa de tratar los aspectos fundamentales de las perspectivas anteriores como si tuvieran que ser respondidos dentro de un nuevo marco de referencia.

Una tercera justificación para ignorar lo ontopolítico, relacionada con la precedente, se desprende de entender que los conflictos, los problemas y las cuestiones más básicas que enfrenta la vida contemporánea no se derivan de los presupuestos fundamentales de la modernidad misma. Por lo tanto, incluso si las prácticas modernas expresan un conjunto de supuestos ontológicos o metafísicos que se superponen y son discutibles (los dos términos están juntos aquí), los problemas contemporáneos más apremiantes de la política, la psicología y la ética no obligan a hacer de esos presupuestos objetos explícitos de reflexión. Parecería

que nuestros desacuerdos no llegan tan lejos. John Rawls sostiene esta posición cuando afirma, en revisiones recientes de su trabajo, que la teoría de la justicia es política, no metafísica. Es decir, la forma en que la justicia comprendida como equidad se funda en un consenso social más básico y superpuesto, le permite evitar la defensa explícita de sus presupuestos más fundamentales. Invoca así un amplio conjunto de consensos y creencias (que Heidegger llamaría precomprensiones) centrales en la cultura estadounidense y en la cultura de algunos Estados liberales. Podemos tomar esto como punto de partida. Richard Rorty presenta una versión de esta tesis cuando trata los consensos implícitos de los "Estados ricos, afortunados y liberales" como el trasfondo de sus propias reflexiones políticas (Rawls, 1996)[2].

Estas tres consideraciones ayudan a explicar la desatención de la dimensión ontopolítica. ¿Pero la justifican? ¿Qué sucede si algunos de los presupuestos comunes de nuestro tiempo (es decir, los elementos de los consensos superpuestos [*overlapping consensus*]) contienen demandas y expectativas peligrosas dentro de ellos? ¿Y cuál es hoy el fundamento de esta fe en el argumento que propugna la eliminación histórica? El propio Blumenberg reconoce que las ontologías sociales anteriores de Occidente fueron derrotadas no solo por el peso acumulado de sus dificultades internas, sino también por los desafíos inesperados planteados por nuevas perspectivas que parecían extrañas e impensables para los defensores de la posición dominante. El "paganismo" clásico (un término acuñado por aquellos que salieron victoriosos) no sucumbió tanto por las perturbaciones independientes que emergían de la experiencia de sus propias aporías, como por los nuevos e inesperados desafíos que planteaba el cristianismo. Tal vez los defensores modernos del "minimalismo

2 *Cf.* Rorty (1996) y Connolly (1990).

ontológico", por lo tanto, conservan tanta confianza en sí mismos porque aún están comprometidos con enfoques alternativos que a la vez rompen con las tradiciones que ellos (suponen) han dejado atrás, cuestionando un conjunto de fundamentos que apoyan implícitamente. ¿Y si el minimalismo ontológico de los secularistas modernos parece mínimo solo en comparación con las tradiciones cristianas/teleológicas a las que ellos mismos se oponen? Para condensar estas preguntas: ¿qué sucede si los puntos de convergencia ontopolítica en los Estados-nación tardo-modernos resultan ser exactamente el campo que necesita ser reevaluado en la actualidad?

Pensadores contemporáneos recientes tan diversos como Nietzsche, Heidegger, Arendt, Foucault, Taylor, Irigaray, Deleuze, Williams y Derrida piensan —aunque en diferentes grados y en diferentes registros— que este es exactamente el caso. Sospechan que las normas que se niegan a sí mismas y que son reivindicadas de diversas maneras por los "no fundacionalistas" como Rawls, Rorty, Habermas, Benhabib, Walzer y Blumenberg, expresan el rechazo a comprometerse con las cuestiones más importantes de la modernidad tardía. Sostienen así que toda interpretación detallada presupone relaciones con cuestiones fundamentales del ser, y que este es, en efecto, uno de los territorios del discurso moderno que requiere una reflexión crítica. Algunos en esta lista se esfuerzan por debilitar la influencia de la metafísica sobre el pensamiento, reconociendo al mismo tiempo que nunca se puede efectuar una ruptura completa; otros buscan modernizar una antigua metafísica hasta volverla apta para la vida contemporánea; otros intentan articular una postura ontopolítica positiva que rompa con las tradiciones ontológicas de Platón, Descartes, Rousseau, Kant, Hegel, Habermas y Rawls (desde sus propias perspectivas). Pero todos coinciden inicialmente en poner en tela de juicio las pretensiones del anti-fundacionalismo, el minimalismo

ontológico, el antiesencialismo y el consenso metafísico superpuesto. En mi caso estoy de acuerdo con esta búsqueda.

Antes de pasar a las cuestiones sustantivas planteadas por este último grupo, puede resultar pertinente considerar cómo la perspectiva predominante en las ciencias sociales, al menos hasta hace poco tiempo, ha podido pasar por alto el debate sintetizado anteriormente. Existe un postulado particular —que podríamos llamar la primacía de la epistemología— que une a la mayoría de los científicos sociales estadounidenses y los protege de este debate. Darle primacía a la epistemología es pensar que tiene acceso a criterios de conocimiento que dejan atrás la dimensión de la ontología o que su epistemología proporciona procedimientos neutrales a través de los cuales se puede plantear y resolver cada cuestión ontológica particular. La "epistemo*logía*", en este uso, no incluye todas las filosofías que se ocupan de la cuestión de la verdad. Heidegger, por ejemplo, se preocupó por el significado y el papel de la verdad, afirmando que las cuestiones más fundamentales son tratadas, no por el contraste entre la verdad y la falsedad, sino por la relación problemática entre el binomio verdad/falsedad con lo "no verdadero" que llevan implícito (Heidegger, 2000)[3]. La "verdad" moderna es un modo de desocultamiento que permite juzgar la corrección y la incorrección dentro de su propio marco. Por eso es importante tener en cuenta que todo régimen histórico de desocultamiento también oculta algo. Oculta posibilidades de ser que no pueden ser introducidas en un modo de vida particular sin dislocar sus principios básicos de organización. La "no-verdad" es más profunda que la verdad y la falsedad: la no-verdad es aquello que no puede alcanzar una posición satisfactoria dentro de los términos del discurso de una época, sin extender los estándares

3 Para un ensayo "anglo-americano" en la misma dirección, Hacking (1982).

contemporáneos de plausibilidad y coherencia en relación a los límites de tolerancia. La no-verdad es lo extraño que no está abierto al debate o a la reflexión dentro de un registro temporal de lo verdadero y lo falso; su misma ausencia permite que la distinción construida históricamente entre lo verdadero y lo falso se sostenga por sí misma.

Por ello, la "verdad" cambia de lugar y posición en la perspectiva de Heidegger, en la búsqueda por pensar la no-verdad de una época específica a través de las respuestas de modos históricos de ser imperfectamente proporcionales a ella. En el pensamiento de Heidegger, entonces, dar primacía a la cuestión de la verdad no significa dar primacía a la epistemología. Significa explorar aquellas condiciones históricas en las que la cuestión de la verdad se reduce a la búsqueda de criterios fiables de conocimiento.

Aquellos que dan primacía a la epistemología como método de representación pueden ser optimistas o pesimistas sobre sus perspectivas de éxito: pueden ser escépticos u optimistas con respecto a las posibilidades de conocimiento. Al otorgar este énfasis a la epistemología insisten en que la cuestión primera o fundamental se traduce en la siguiente pregunta: "¿cómo podemos idear un método neutral que muestre a los sujetos humanos un modo de representación transparente de los objetos cognoscibles?". Dejan de lado así otra pregunta: "¿cuáles son las diversas maneras en que se ha interpretado la verdad dentro de modos alternativos de vida y cómo podrían estas diferentes maneras ser arrastradas a una conversación más amplia entre sí?". El lugar central de la epistemología produce un cortocircuito con las cuestiones ontológicas al asumir que una vez alcanzado el procedimiento correcto para llegar a la verdad como correspondencia, coherencia o consenso, se resolverá *a través de* ese método cualquier cuestión pendiente o se demostrará su irrelevancia. Esta primacía de la epistemología, por lo tanto, trata las ideas de

sujeto, objeto, representación y conocimiento como si ya estuvieran fijadas en su ámbito de aplicación. El atractivo de esta perspectiva reside en su pretensión de eludir aspectos que de otro modo podrían contaminar, descarrilar o confundir la confianza operativa que tienen en sí mismas las ciencias humanas.

Esta primacía de la epistemología encarna, por supuesto, una ontología social discutible. La versión empirista, por ejemplo, trata a los seres humanos como sujetos o agentes de conocimiento; a las cosas como objetos independientes susceptibles de representación; al lenguaje como un medio de representación o, al menos, como un medio en el que la dimensión designativa de los conceptos puede desconectarse rigurosamente de los contextos de retórica/acción/evaluación en los que se originan. Como es sabido, especialmente fuera de las ciencias humanas, esta perspectiva ha sido objeto de fuertes críticas por parte de pensadores que ya figuran aquí como críticos de la desatención de la ontología social en las ciencias humanas, como así también por otros como Merleau-Ponty y Wittgenstein. Pero la centralidad epistemológica persiste en las ciencias humanas y continúa ocultando la dimensión ontológica.

Probablemente existen consideraciones culturales más amplias que ayudan a explicar la primacía de la epistemología en las ciencias humanas. Charles Taylor, por ejemplo, argumenta de manera persuasiva que el modelo de agencia y conocimiento impuesto por la tradición epistemológica dominante se apoya en un ideal de libertad que gobierna la era moderna; un ideal en el que un agente es libre en la medida que se eleva por encima de los contextos sociohistóricos en los que está inicialmente situado. En la lectura de Taylor, el poder de este ideal cultural de libertad es lo que da lugar a una tradición epistemológica que luego fundamenta y no al revés. Añadiría, como un punto a ser tratado en un texto posterior, que estas concepciones interrelacionadas del conocimiento, la

agencia y la libertad sostienen conjuntamente una noción de la responsabilidad que también necesita ser reevaluada (Taylor, 1987: 464-488)[4].

¿Cómo se puede proceder para analizar modos de investigación que pretenden evitar la dimensión ontopolítica? En estos casos, se deben buscar otros indicios: ¿a través de qué medios se ponen en juego los presupuestos ontopolíticos implícitos? ¿La estructura narrativa y retórica del texto, por ejemplo, difunde encubiertamente la misma infección que el autor pretende curar?

Podemos considerar un ejemplo: la investigación de James Q. Wilson sobre criminalidad plantea un abordaje que comprende al criminal como un agente responsable y, por lo tanto, como causa principal del crimen. Sin embargo, no compara estos presupuestos con una interpretación alternativa, una lectura distinta capaz de estudiar las formas de criminalidad violenta en términos de una política perversa de venganza abstracta, en tanto se trata de una oposición al orden que criminaliza actores a la vez que los excluye. Las definiciones convencionales de Wilson de agencia, crimen, criminalidad, castigo y responsabilidad preceden a la abundante cantidad de pruebas que recoge para desarrollar su teoría. Esta evidencia suspende los temas cruciales en lugar de ponerlos a prueba. Los fundamentos del estudio se establecen por debajo del umbral del debate mediante movimientos textuales a través de los cuales se seleccionan, organizan y presentan los argumentos[5].

4 Analizo el vínculo entre esta concepción de la responsabilidad y un elemento vengativo en la lógica del castigo en "The desire to Punish" y en "Responsability for Evil" (Connolly, 1991).

5 Michael Shapiro (1988) examina cómo la estructura retórica del texto de Wilson asegura el patrón fundamental de identidad y responsabilidad que refrenda y luego distribuye la responsabilidad entre sus súbditos de acuerdo con este patrón preestablecido e indefendible.

Tomemos, en un nivel superior de teorización, la teoría de Roberto Unger sobre democracia y libertad como dominio (*mastery*) sobre el contexto en el cual estamos situados. La teoría depende, en gran medida, de su alcance y confianza en la presunción según la cual los contextos ecológicos de la práctica social —incluyendo la vegetación, el suelo, los ecosistemas y los cuerpos humanos, así como los modos establecidos de tecnología y organización social— son intrínsecamente flexibles, susceptibles de ser formados, desagregados y reformados por agentes humanos en un número indefinido de formas (Unger, 1987)[6]. Este presupuesto crucial se defiende ocasionalmente si se compara con la alternativa clásica teleológica que Unger respalda. Sin embargo, no discute en absoluto contra los posnietzscheanos que, si bien comparten su resistencia a las teorías teleológicas, cuestionan activamente sus presupuestos sobre la flexibilidad fundamental de los cuerpos y las cosas. La confianza ungeriana en la flexibilidad básica de las cosas se inscribe en un vocabulario de la plasticidad, la transparencia y la receptividad que gobierna sus textos, y luego es desarrollada por verbos transitivos y activos que transmiten una voluntad social intrínseca al dominio humano de los objetos flexibles. La tropología del texto, también en este caso, organiza la dimensión ontopolítica supuesta.

Consideremos un último ejemplo. La "teoría estricta de la racionalidad", la cual rige algunas formas de la teoría de la elección racional, no desarrolla los principios ontológicos que la fundan. Como señala Jon Elster:

> [...] deja sin examinar las creencias y los deseos que forman la razón de ser de la acción, cuya racionalidad estamos evaluando, al estipular que

6 Ver mi reseña de Unger (Connolly, 1988).

> no son lógicamente inconsistentes. La consistencia, de hecho, es lo que da cuenta de la racionalidad en el sentido estricto: consistencia dentro del sistema de creencias; consistencia dentro del sistema de deseos; y consistencia, por un lado, entre las creencias y los deseos, y por el otro, entre las acciones comprendidas como razones. (Elster, 1983: 1)

Podemos esperar, entonces, que presupuestos ontopolíticos tradicionales entren silenciosamente en la teoría de la elección racional a través de la incorporación de las creencias, deseos y razones de los agentes estudiados en el cálculo de conducta. Debido a que este modelo de racionalidad deshistoriza los contextos tradicionales de la práctica, es altamente improbable que la exploración de inconsistencias en la "creencia" se aventure más allá del inconsciente cultural dentro del cual se establece la investigación (esto es menos cierto en el caso del propio Elster; su modelo sustantivo de racionalidad y orientación histórica lo convierte en un participante explícito de este nivel de discurso).

Así pues, las invocaciones respecto del consenso superpuesto, el minimalismo ontológico, el anti-fundacionalismo y la primacía de la epistemología a menudo se combinan con el inconsciente político inscrito en los diseños textuales de los científicos sociales para excluir la interrogación sobre la dimensión ontopolítica de la interpretación. Sin embargo, ¿cómo proceden los *críticos* de estas estrategias de encubrimiento? ¿Pueden vivir sin supuestos, por el amor de Dios [*for god's sake*]? Una vez más, estos críticos difieren significativamente entre sí en cuanto a la ética que respaldan, el grado en que asumen su politicidad, la política que promueven y la ontopolítica que diseminan (o impulsan). Este es el punto que me interesa trabajar ahora. La mayoría está de acuerdo en dar prioridad inicial no a un sujeto aislado en relación con objetos independientes, sino a prácticas discursivas históricas y específicas que involucran a las personas de manera previa, antes incluso de lograr la propia

capacidad de reflexión sobre ellas. Nosotros, los humanos, normalmente respondemos y lidiamos con las cosas dentro de contextos conformados a partir de consensos previamente establecidos. Estos contextos nos constituyen a nosotros como así también a los objetos representados por y para nosotros. La representación efectivamente ocurre a través de agentes construidos históricamente. Se puede pensar en médicos, burgueses y agentes del gobierno en el siglo XIX, comprometidos con objetos constituidos históricamente, tales como los bienes comunes, la monomanía, la melancolía, los vagabundos, las mujeres histéricas, los colonizadores, los sodomitas y los indigentes. Esto es, la representación sucede dentro de contextos históricamente particulares que fijan tanto las cosas a ser representadas como los términos a través de los cuales ocurre la representación. La representación siempre implica la representación de representaciones anteriores. Esta dualidad, o duplicación, acaba por complicar la representación, no como una práctica social indispensable, sino como un método independiente y neutral de acumulación de conocimientos.

Solo algunos teóricos que enfatizan en la importancia de la dimensión ontopolítica buscan un método puro para representar el mundo, aunque algunos de ellos —quizás Taylor es uno y Habermas otro— *finalmente* formulan modelos de discurso emparentados con la primacía de la epistemología. La deriva inicial de sus pensamientos, sin embargo, avanza en otra dirección. Para construir un modo de vida como un conjunto de prácticas mediadas discursivamente, a través de las cuales las cosas se constituyen, ambos autores socavan la búsqueda de un modo de representación neutral y transparente, reconociendo la introducción constante de presupuestos ontopolíticos en los consensos culturales establecidos, las demandas institucionales, las disposiciones

afectivas, las identidades personales, las habilidades sociales y los recursos instrumentales.

## Registros ontopolíticos

Déjenme reunir estas reflexiones preliminares, ante todo, resumiendo la forma en que un solo pensador de mi lista elabora lo ontopolítico para, luego, explorar las direcciones alternativas que se siguen cuando otros pensadores cruzan la intersección que Foucault ayuda a definir. Dirigimos la mirada, entonces, sobre aquellos que suprimen lo "onto" en la interpretación política, hacia aquellos que divergen en la forma de abordarlo.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault afirma que el modelo de representación de la Ilustración (la "episteme clásica") se transformó a principios de la época moderna. Foucault intenta describir e intervenir en este proceso más que "explicarlo", en la medida que el propio intento explicativo del origen de la episteme moderna desembocaría en los mismos presupuestos que pretende volver problemáticos. En el final de la episteme clásica, marcado por un modelo de representación ordenado, las cosas empezaron a adquirir mayor densidad y profundidad. De esta manera, la tabla de representaciones del régimen clásico finalmente colapsó en las profundidades de "la vida, el trabajo y el lenguaje". En los nuevos campos de la biología, la economía política y la lingüística, se excedió la capacidad de los científicos para poner los objetos de investigación bajo el control de la representación.

Por ejemplo, en la esfera del deseo: el marqués de Sade ayudó a extender las profundidades del deseo, incluso mientras fingía construir escenas ordenadas (clásicas) que representaban cada deseo en su

transparencia. Sin embargo, cada nueva representación se confunde con la creación "de una expansión de la sombra" en torno a nuevos deseos no agotados por las configuraciones anteriores. Después de Sade, "la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad, van a extender, por debajo de la representación, una inmensa capa de sombra que ahora tratamos de retomar, como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento" (Foucault, 2002: 209)[7].

El deseo se convierte ahora en una fuerza poderosa y misteriosa de la vida humana que se mueve e interrumpe los patrones estables del ser, incluso cuando escapa a los intentos de explicación que recurren a esos patrones. Y este efecto se generaliza. Se puede notar en nuestro discurso: todo diálogo invoca un conjunto de prejuicios y precomprensiones que no son susceptibles de ser formulados exhaustivamente en su marco. En nuestra libertad: cada acto se nutre de una fuente inconsciente y preconsciente que lo subvierte como un acto de libertad. En nuestro pensamiento: cada pensamiento es invertido por el no pensamiento que sirve simultáneamente como su condición y su limitación. Estos enunciados son ahora familiares para quienes trabajan en los campos del psicoanálisis, el marxismo y la hermenéutica, sin embargo expresaban círculos viciosos que fueron chocantes para quienes los planteaban en esa época.

Cuando maduró el discurso del siglo XX (aunque Foucault no quiso utilizar este término), la situación obstinada del "hombre y sus dobles" se había convertido en un rasgo definitorio de las ciencias humanas. El "doble trascendental" es una configuración extraña, persistente y auto-subversiva del discurso moderno, que no es prescindible ni trascendible. El doble trascendental es un modo de ser que gobierna al *sujeto* de

7 *N. del T.* He utilizado las traducciones de referencia en español en todos los casos en que existan.

la acción y del pensamiento, al perseguir incesantemente la compulsión por aclarar los aspectos opacos de su deseo, su percepción y su juicio, lo que convierte al sujeto en *objeto* propio del pensamiento. Cada vez que los resultados de un nuevo análisis de sí mismo son devueltos al sujeto, este se mueve, nunca llega a la base sólida sobre la que busca apoyarse. Esta búsqueda en sí misma se ha vuelto irreductible. El sujeto ("hombre") está perseguido por un doble indispensable e invencible —una inmensa extensión de sombra— que compromete repetidamente su soberanía, transparencia, libertad e integridad. Esta sombra proporciona una condición de la subjetividad a la vez que da cuenta de la imposibilidad de adquirir la estabilidad presupuesta del sujeto[8].

Foucault evoca el carácter paradójico de este doble en el retrato de

8 Esta expresión está pensada para llamar la atención sobre la coyuntura en la que Derrida se encuentra con el Foucault de *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, en la "Différance" de Derrida (1989 y 2018). Hay dos puntos estratégicos en los que estos pensadores apuntan en diferentes direcciones, y cada uno, tal como yo lo veo ahora, necesita del apoyo del otro. El primero, la presentación de Derrida del juego de la diferencia en un registro lingüístico complementa y presupone las presentaciones nietzscheanas/foucaultianas/deleuzianas del flujo convincente y evasivo de la "vida" y la "fuerza" en un registro corpóreo. Derrida señala esta interdependencia, como cuando escribe: "Este [el motivo de la *différance*] aparece casi señaladamente en sus textos y en esos lugares donde se juega todo. No podría extenderme aquí; simplemente recordaré que para Nietzsche la gran actividad principal es inconsciente y que la conciencia es el efecto de las fuerzas cuya esencia y vías y modos no le son propios. Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades". Luego cita a Deleuze: "La cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar con dos fuerzas iguales… sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química" (Deleuze, 2006: 49). Segundo, esa intersección crucial donde el movimiento de lo simbólico, a través del cual, por ejemplo, la experiencia de la ley se insinúa en la subjetividad, encuentra "prácticas reales" aplicadas por las autoridades disciplinarias al cuerpo. Exploro esta intersección —esta intersección en la que Derrida y Foucault pueden obtener sustento del otro— en el siguiente capítulo.

> […] lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él, ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso. […] En todo caso, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX. Dado que en suma no era más que un insistente doble, jamás había sido reflexionado por sí mismo de modo autónomo; de aquello de lo que era lo Otro y la sombra recibió la forma complementaria y el nombre invertido; fue el *An sich* frente al *Für sich,* de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad. En vano trato de aproximarse este doble: es extraño y el papel del pensamiento, su iniciativa propia, será acercarlo más a sí mismo; todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado –de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido. (Foucault, 2002: 318)[9]

Si el impulso típico en la episteme moderna es escapar o trascender las limitaciones que plantean los dobles, Foucault es (a menudo) un positivista feliz, dispuesto a plantear intervenciones ontopolíticas distintivas que avalan la situación paradójica en la que se desarrolla

9 Como surgirá más tarde, busco una versión de "prestar oído a su murmullo indefinido", haciéndolo para cuestionar la demanda de hacer las cosas transparentes o de sintonizar con un propósito intrínseco en el ser. Algunas de las expresiones de Foucault parecen compatibles con tal proyecto; otras lo parecen menos.

la interpretación. En efecto, Foucault sugiere que la retirada del viejo dogmatismo —donde las limitaciones en el mundo finito debían ser trascendidas a través de una fe que vinculaba a la humanidad con el infinito— ha sido acompañada por el avance de un nuevo dogmatismo. El nuevo dogmatismo, irónicamente, renueva sin cesar el círculo de la finitud en la búsqueda incesante por un modo de reconciliación o trascendencia que aún podría encontrarse. Los portadores de estas tácticas actúan típicamente como si se hallaran cercanos al propósito de ser ellos mismos o como si estuvieran a punto de perfeccionar un argumento trascendental que pronto describirán como oscilante.

Foucault busca despertar al pensamiento de este sueño "antropológico", un sueño "tan profundo que lo experimenta, paradójicamente, como vigilia, a tal grado confunde la circularidad de un dogmatismo que se duplica para encontrar en si mismo su propio apoyo" (Foucault, 2002: 332). El dogmatismo del pensamiento moderno consiste en la vigilia, en la modernización del imperativo agustiniano de ahondar en sí mismo (en el lenguaje o en la comunidad) para encontrar su propio apoyo estable. Foucault no se adhiere a este proyecto, ni tampoco establece progresivamente el doble como parte del pliegue de los sujetos que frecuenta, en parte porque sospecha que la búsqueda de transparencia en una configuración de este tipo es infinita; y en parte porque la búsqueda decidida de este fin escurridizo como un "ideal regulativo" atrae (para usar un vocabulario posterior) disciplinas dentro de una sociedad en proceso de normalizar nuevos aspectos de la vida.

Si el primer grupo de teóricos que abordamos busca inútilmente evadir la dimensión ontológica del discurso, el segundo grupo de contemporáneos respalda gran parte de la caracterización preliminar de Foucault para luego buscar maneras de reducir las brechas entre el hombre y sus dobles. Estos teóricos intentan establecer una base a partir de la cual

se pueda construir un consenso moral reflexivo. Esta búsqueda, como Foucault sugirió, es típica del pensamiento de la época moderna, un intento por alcanzar el consenso racional, la autoconciencia y la libertad. Temen que si no se encuentra tal base para la moralidad, se desatará el tejido que mantiene unida a la sociedad.

Varios pensadores contemporáneos pueden ser vistos bajo este enfoque. Algunos pueden perseguir el objetivo de la transparencia en sí misma, mientras que otros buscan un ideal regulativo que nunca puede alcanzarse plenamente y que debe servir como el máximo objetivo de la reflexión.

Los intentos tempranos de Habermas por elaborar condiciones del consenso discursivo constituyen un paradigma de este esfuerzo. Sin embargo, esa estrategia parece estar condenada constantemente a encontrar nuevas dimensiones de lo que aún no se ha pensado y lo que aún no se ha realizado. El silencio persistente de Habermas en torno a lo corporal puede ser revelador a este respecto, en tanto el cuerpo puede considerarse el texto sobre el que se escribe el guion de la sociedad, como así también la fuente fugitiva de la que emanan el deseo, las resistencias y los pensamientos que superan ese guion. Así, no puede respaldar la idea de un sujeto esencialmente corporal, idea desarrollada por aquellos que buscan descubrir un *telos* interior al cuerpo inscripto plenamente en la estructura de la intencionalidad. Al mismo tiempo, tampoco puede aceptar la representación nietzscheana del cuerpo como lugar ambiguo de las inscripciones sociales y fuente de energías que excede y confunde dichas inscripciones. La primera posición le proporcionaría recursos de los que podría formarse un consenso racional, pero su búsqueda se aproximaría al fundacionalismo que su modelo supuestamente debe sustituir. La segunda socavaría su búsqueda de consenso, al ubicarlo en

las prácticas de la genealogía y la ética posnietzscheana a las que se opone tan fuertemente.

Habermas ha disminuido recientemente su afán de consenso. Pero aún no ha desarrollado, al menos que yo sepa, una concepción de los cuerpos o lo corporal [*embodiment*] coherente con el modelo que persigue. Permanece en silencio sobre el cuerpo, quizás porque cualquier posición disponible para él (el yo desencarnado, el sujeto encarnado, el cuerpo como lugar y fuente no teleológica) subvierte el ideal de discurso que sostiene.

La hermenéutica, al menos en su modo pastoral, ofrece otra respuesta a la condición del hombre y sus dobles. Se esfuerza por trabajar el círculo abierto entre la precomprensión y la enunciación explícita, hasta que la comprensión se vincula más estrechamente con una dirección superior del ser. Tal relación con el ser, aunque no hace transparente toda la opacidad, se esfuerza por mejorar la experiencia de armonía dentro del yo "encarnado" y, potencialmente, entre el yo y la sociedad bien ordenada de la cual es aliado. Esta perspectiva no busca cerrar todas las brechas entre cuerpo e identidad, deseo y finalidad intrínseca, conocimiento y ser; solo promete *reducirlas perpetuamente*.

La orientación pastoral se encuentra en una retórica de armonización, responsabilidad, articulación, profundidad, cumplimiento, realización y comunidad. Se basa extensamente en metáforas oculares de visión refinada que se construyen en relación a elementos como iluminación, claridad, oscuridad, tinieblas, nubosidad y distorsión, bajo los cuales conforma un ideal regulativo de transparencia que nunca se realizará completamente. No es, por supuesto, esta orientación la única en usar las metáforas de altura, sonido e iluminación; el rasgo distintivo aquí es tratarlas como medios a través de los cuales "nosotros" llegamos a "reconciliarnos" [*attuned*] con las armonías del ser en un sentido superior.

Sin embargo, continúa siendo profundamente discutible si alguna hermenéutica pastoral responde a una finalidad inmanente del ser o si trasciende a una organización contingente de la vida que se expresa en comunión con el ser. Esta cuestión tiene implicancias prácticas, en tanto lo que desde un lado aparece como el medio por el cual se fomenta el acuerdo o la reconciliación, desde el otro aparece a menudo como los términos a través de los cuales se potencian y legitiman los dolorosos artificios de la normalización. De aquí se provee los medios divinizados a través de los cuales procede la ontopolítica de reconciliación, iluminación y elevación.

El modo pastoral usualmente se funda de modo silencioso sobre un suplemento teísta, sobre una fe discutible en un dios cuya voluntad y propósito informan la dirección del ser. La forma en que despliega las metáforas oculares, similares al uso bíblico, constituye solo el signo más "visible" de esa conexión. Este suplemento divino puede ser indispensable para las aspiraciones de comunión que rigen la forma pastoral. Estoy de acuerdo con Foucault en el hecho de que un "comentario" de este tipo se sostiene mejor a través de la fe: "bajo el lenguaje que se lee y se descifra, pase la soberanía de un Texto primitivo" (Foucault, 2002: 48). Substrayéndose de esa fe discutible y de la hermenéutica pastoral se encuentra la genealogía nietzscheana.

Charles Taylor apoya este proyecto hermenéutico al reforzarlo con una serie de argumentos trascendentales que, si tienen éxito, cierran suficientemente las brechas entre el hombre y sus dobles como para establecer un marco definitivo dentro del cual se producen los términos del debate "plausible". Atribuye este modelo de argumentación menos a Kant y más a una síntesis de Husserl y Heidegger. Escribe:

> Si eliminamos la formulación de Husserl de la perspectiva de un "fundamento final", donde por fin se ganaría la apodicticidad absoluta, si nos concentramos meramente en la ganancia de la razón al llegar a comprender lo que es ilusorio en el proyecto epistemológico moderno y al articular las percepciones sobre nosotros que fluyen de esto, entonces la pretensión de haber llevado el proyecto moderno de la razón un poco más lejos […] no es tan increíble […] La reflexión en esta dirección […] implica, en primer lugar, concebir la razón de manera diferente, incluyendo […] un nuevo campo que consiste en *poder articular de manera perspicaz el trasfondo de nuestra vida*. (Taylor, 1987: 480-481; cursivas agregadas)

Mediante el desarrollo de argumentos trascendentales, Taylor (en una de sus versiones) intenta proporcionar un marco apropiado para la reflexión como tal. Si estos argumentos no establecen la esencia humana, al menos pueden descartar otras filosofías que compiten por la aceptación en el discurso tardo-moderno. Esa es la esperanza.

Taylor desafía efectivamente la primacía de la epistemología resumida anteriormente. Pero luego sugiere que es posible, en primer lugar, rechazar definitivamente la primacía de la epistemología; en segundo lugar, proporcionar una "visión" fundamental de la esencia del ser humano; y, en tercer lugar, mostrar que las interpretaciones del ser nietzscheanas operan fuera de la matriz de plausibilidad apoyada por estas consideraciones. No creo que Taylor tenga éxito en esto último. Incluso su rechazo de la postura nietzscheana se basa en una lectura selectiva, poco atractiva para la mayoría de los propios posnietzscheanos. Su posición respecto de la "radicalidad de la voluntad" de Nietzsche, por ejemplo, parece subestimar el papel del *amor fati* en el pensamiento nietzscheano e ignorar los *loci* no humanos de la "voluntad de poder", al tiempo que se concentra de manera engañosa en sus lugares humanos.

La interpretación de esta filosofía respalda su crítica, pero la propia selectividad de la lectura protege su postura de una confrontación más efectiva.

En general, comparto la duda de Foucault sobre la posibilidad que puede tener un argumento trascendental, en el contexto tardo-moderno, de excluir los términos de la confrontación ontopolítica tan severamente como Habermas, Taylor y otros a veces esperan. Ciertamente, ninguno lo ha logrado todavía. En el contexto del hombre y sus dobles

> […] no es posible dar un valor trascendental a los contenidos empíricos ni desplazarlos del lado de una subjetividad constituyente sin dar lugar, al menos silenciosamente, a una antropología, es decir, a un modo de pensamiento en el que los límites de derecho del conocimiento (y, en consecuencia, de todo saber empírico) son, a la vez, las formas concretas de la existencia, tal como se dan precisamente en este mismo saber empírico. (Foucault, 2002: 243)

Sin embargo, todos estos pensadores comparten la opinión de que una "ontología vivida" se introduce en el pensamiento incluso antes de ser articulada con precisión. Se diferencian principalmente en el grado en que es posible y deseable resolver definitivamente la cuestión entre posturas ontopolíticas alternativas. Al ponerme del lado de Foucault en este aspecto (al menos con Foucault tal como lo leí) no pretendo que su postura se demuestre con argumentos taxativos, no se trata de buscar un argumento contra-trascendental que refute las conclusiones que Taylor, Merleau-Ponty, Unger o Habermas intentan establecer. Solo insisto en el hecho de que ningún conjunto de argumentos realmente desarrollados (en lugar de aquellos prometidos para un futuro cercano que se aleja hacia el próximo futuro cercano) ha descartado su perspectiva como posición viable en el campo de la confrontación.

Cada esquema de interpretación está necesariamente dotado de una dimensión ontopolítica. Sin embargo, hasta ahora y en ese interminable "futuro cercano" que se extiende ante nosotros, ninguna perspectiva tiene a su disposición una estrategia consensual, pastoral o trascendental capaz de reducir a los opositores dentro de un pequeño conjunto de alternativas amistosas. Esta es la lectura que apoyo y entiendo que no es una situación para lamentar. Proporciona un insumo para el pensamiento y una ocasión para la alegría. Otorga una plataforma de lanzamiento para la búsqueda de un *ethos* político en el cual los enfoques alternativos mantienen un espacio para que cada uno exista a través del respeto agonístico. En un mundo donde una pluralidad de perspectivas ontopolíticas son creíbles, tal vez sea éticamente loable que los proponentes de posiciones diferentes reconsideren la ética del compromiso entre las posturas contendientes. Tal vez la fuerza del argumento de la minusvaloración de la interpretación ontopolítica es un resultado del impulso al fundacionalismo en la vida política. Tal vez reflexionando de manera más precisa sobre el carácter irreductible de la confrontación ontopolítica podamos dirigir la imaginación pluralista hacia dominios que hasta ahora han escapado de ella.

## La matriz ontopolítica

Si toda interpretación política se basa en presupuestos fundamentales, ¿las principales alternativas contemporáneas constituyen un conjunto aleatorio o existe un patrón discernible entre los principales contendientes? En este aspecto, quiero sugerir que existe un patrón, aunque el enfoque desde el cual es definido y valorado es en sí mismo discutible. Llamemos a este patrón la matriz ontopolítica del discurso angloamericano

en la modernidad tardía (Figura 1). Las posiciones teóricas más conocidas en ese mundo encajan en ese marco, y existe una lógica discernible de interacción entre ellas. Cabe destacar que el marco no es tan fijo al punto de impedir que otras posiciones empujen los límites o cuestionen las complementariedades entre los participantes del debate.

En esta matriz, las categorías a través del eje horizontal son el dominio [*mastery*] y la reconciliación [*attunement*]: el dominio refiere al impulso por someter la naturaleza al control humano como así también a la susceptibilidad de la naturaleza de estar bajo esta ambición en última instancia; y la reconciliación refiere a una estrategia por la cual los miembros de una comunidad se orientan hacia una dirección más elevada del ser y hacia la vida más armoniosa posible. Las categorías a través del eje vertical son el individuo y la colectividad: el individuo refiere a la primacía individual en términos de la identidad, la acción, el conocimiento y la libertad; y la colectividad refiere a la primacía de una sola unidad social como la comunidad, la nación o el Estado en estos aspectos. La matriz que emerge contiene los siguientes tipos ideales, con algunas figuras representativas en las grillas apropiadas[10]:

10 Para que nadie concluya que yo afirmo que esta matriz agota las posibilidades de pensamiento actualmente, considérese una breve lista de los pensadores, incluso en el mundo angloamericano, que presionan contra sus límites de una y múltiples maneras: Keith Ansell-Pearson, Jane Bennett, Wendy Brown, Judith Butler, David Campbell, Bill Chaloupka, Romande Coles, Bill Corlett, Simon Critchley, James Der Derian, Michael Dillon, Fred Dolan, Thomas Dumm, Kathy Ferguson, Richard Flathman, Michael Hardt, Ernesto Laclau, Kirstie McClure, Bill Martin, Anne Norton, Shane Phalen, Michael Shapiro, Rob Walker, Bernard Williams. Más bien, la matriz funciona como un conjunto de posiciones entrelazadas que tienden a converger en la forma de leer a teóricos como los enumerados anteriormente y a complacerse con esta convergencia.

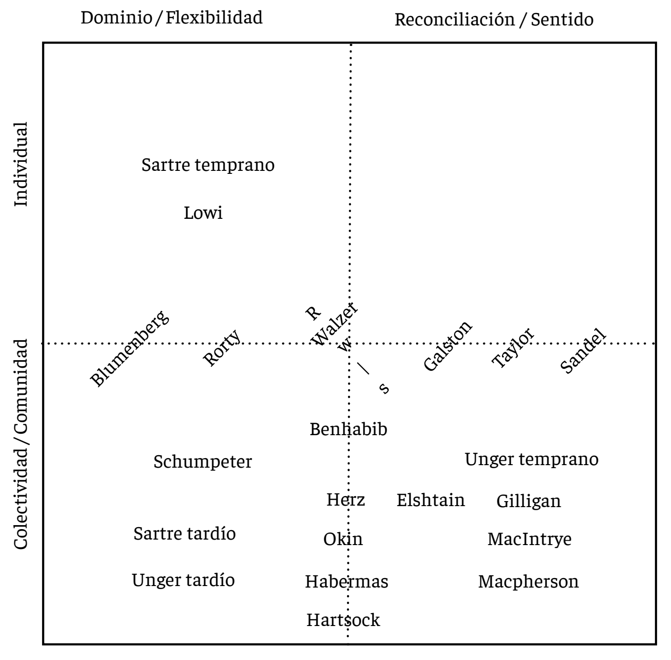


Figura 1

Es fácil identificar disputas y divergencias entre las posiciones de la matriz. Consideremos algunas preguntas conocidas. ¿La libertad debe ser alcanzada a través del dominio de la naturaleza o a través de una reconciliación superior con el ser? ¿Es positiva o negativa? ¿El medio crucial de la libertad es la unidad individual o alguna unidad colectiva? ¿Los individuos constituyen la colectividad o la forma de la comunidad constituye el yo? ¿La legitimidad se basa en el consentimiento del individuo o en la formación de un orden que eleva a sus miembros a un nivel superior de existencia y libertad? ¿Es un Estado el que honra la libertad y la diversidad neutral entre concepciones opuestas de la buena vida o se organizan en torno a una norma intrínseca del bien? ¿La racionalidad es instrumental o sustantiva? ¿Surge de la agregación de cálculos individuales y grupales o de un discurso en el que todos son alterados

y elevados por el bien común en el que participaron? ¿El conocimiento se obtiene a través de la representación o a través de la hermenéutica profunda? ¿El peligro preeminente en la modernidad tardía surge de las restricciones tradicionales de la razón y el dominio o de la negativa a restringir el proyecto moderno de dominio a través de una comunión más profunda con la finalidad del ser mismo? Y así sucesivamente.

Siempre que un pensador dentro de la matriz encuentra razones para rechazar una de estas posiciones, es direccionado hacia una de las alternativas que lo puede recibir, como si fuera atraído por un imán. Cada vez que un pensador encuentra razones para matizar su posición debido a nuevas consideraciones, se ve movido como por un diálogo interno a atraer una o más de las alternativas de la matriz en el acuerdo superior que construye. Esta matriz (casi) establece los límites fuera de los cuales reside la no-verdad del discurso político contemporáneo. A medida que pasa el tiempo, cada teórico de la matriz se ve arrastrado por la lógica que rige estos debates hacia el centro, hacia una posición de compromiso que contiene elementos de varias de las alternativas contendientes.

Heidegger dice:

> No cabe duda de que la Edad Moderna ha traído como consecuencia de la liberación del hombre, subjetivismo e individualismo. Pero tampoco cabe duda de que ninguna otra época anterior ha creado un objetivismo comparable y que en ninguna otra época precedente adquirió tanta importancia lo no individual bajo la forma de lo colectivo. (Heidegger, 1996: 72)

Siguiendo su ejemplo, podríamos preguntarnos: ¿qué exigencias y supuestos unen estas posiciones dispares en este tablero de ajedrez que constituyen las alternativas mutuamente definidas? Por supuesto, ninguna demarcación de este tipo está por encima de todas las

determinaciones ontopolíticas; aquí daré cuenta de los presupuestos que gobiernan mi análisis a través de una descripción y crítica de las afinidades y complementariedades entre quienes comparten el debate sobre la matriz.

*Ontologías compensatorias*

Los pensadores aquí tratados comparten la exigencia de ofrecer nuevas compensaciones por la "pérdida" moderna de la comprensión expresivista/encantada del mundo. La mayoría insiste, por lo tanto, en que el mundo debe estar disponible para nosotros, en última instancia, ya sea porque contiene una dirección más elevada con la que podemos entrar en una comunión más estrecha, o porque es un medio flexible y susceptible, también en última instancia, de dominación humana. O ambas cosas. Si no se proporciona la primera compensación, entonces se *debe* ofrecer la segunda. La ausencia de ambas sería, pues, "inverosímil". Así somos testigos del modo en que teóricos como Roberto Unger se mueven en este tablero de ajedrez, desde su versión primera de reconciliación del comunalismo hasta la versión del colectivismo que se refleja en su obra posterior, al mismo tiempo que mantiene constante la demanda subyacente de un mundo dispuesto a desarrollar la libertad plena, ya sea a través de la comunión o del dominio. En Sartre se detecta un movimiento similar a lo largo del eje vertical, ya que se opone a las perspectivas teleológicas, primero a través de un compromiso temprano con la auto-creación individual y luego a través de la auto-creación colectiva.

La búsqueda de una compensación ontológica dentro de estas perspectivas en conflicto puede discernirse interrogando la posición de cada una en relación al cuerpo humano. En la perspectiva del dominio, por ejemplo, ¿dónde se encuentra el cuerpo en relación con la agencia humana y la naturaleza? ¿Con la naturaleza o con la agencia? En la mayoría

de las presentaciones esta cuestión simplemente se pasa por alto porque todo lo que se diga está condenado al fracaso; cualquier respuesta comprometería la concepción de la agencia que se busca o la concepción de la naturaleza que se asume. En las perspectivas de reconciliación, por otro lado, se dice generalmente que el yo está "esencialmente encarnado", lo que significa que un *telos* interior se encuentra envuelto en corporeidad humana o "encarnado". El *telos* del cuerpo se presenta a través de la estructura retórica de los textos que lo celebran. Los contratextos nietzscheanos que perturban y desestabilizan estas configuraciones son tratados como insultos a la delicada cuestión del equilibrio. Es como si los pensadores de la matriz supieran de antemano el equívoco de los pensadores que buscan perturbar, politizando los patrones de encarnación establecidos a fin de mejorar las posibilidades de pluralización. Desde un enfoque que no respalda ni la visión de dominio de la agencia ni la visión de reconciliación de la corporización, estas dos perspectivas terminan en una defensa que con demasiada frecuencia utiliza tácticas cuestionables, ya sea al permanecer en silencio sobre el lugar del cuerpo en el dualismo agente/naturaleza que respaldan, ya sea al no comprometerse con las críticas posnietzscheanas de las teorías contemporáneas de la encarnación, postuladas como el último lugar de la ontoteleología.

Como preguntaría Nietzsche, ¿de dónde se obtiene el derecho a emitir estos "deberes"? ¿Quién o qué dice que el mundo nos debe tanto, que debe estar predispuesto al proyecto humano de dominio o a la reconciliación humana con sus supuestas armonías? ¿No se derivan estas dos orientaciones más de una demanda de seguridad existencial que de los imperativos de la evidencia histórica? ¿Y este punto encubierto de complementariedad entre estos contrincantes puede contener exclusiones y peligros que merezcan ser interrogados? ¿No hay manera más noble de expresar el "amor a la tierra"?

*La extensión de la disciplina*

Visto desde una mirada que presiona los límites de la matriz, ambas perspectivas de dominio y reconciliación proporcionan demasiada legitimación para la extensión de la sociedad disciplinaria. Lo hacen, por un lado, a través de la organización del individuo y/o de la colectividad que busca lograr el dominio sobre el mundo; y, por el otro, a través de la organización del individuo y/o de la comunidad que pretende lograr la comunión con una dirección ficticia del ser. En cada caso, el modo de organización aceptado no está sujeto radicalmente a la autoproblematización; rara vez se señalan las formas en que los fundamentos de cada perspectiva se inscriben en configuraciones narrativas y retóricas que rigen los textos en cuestión. Esto se debe en parte a que cada posición a menudo encuentra necesario solo defenderse contra otras posiciones de la matriz. Cada uno tiende a interpretar que sus normas últimas son naturales, racionales, establecidas por el sentido común, fijadas como una serie de argumentos trascendentales vinculantes, un consenso social, un conjunto de "consensos compartidos" o un modo refinado de reconciliación con el ser. Ninguno de estos presupuestos está sujeto a la exploración crítica desde una perspectiva genealógica.

*Reducciones de la política*

Mientras que algunos apoyan un modelo fuerte de política para el presente, cada uno, cuando es evaluado desde esta perspectiva contendiente, proyecta un ideal regulativo de la sociedad en el que ciertas dimensiones esenciales de la política se han vuelto prescindibles. Algunos lo hacen tratando la libertad individual como un espacio privado fuera de la política; otros, tratando la libertad como una acción colectiva concertada o como una realización comunitaria. Hay muy poco énfasis, dentro de esta matriz, en el valor positivo de mantener posiciones con-tendientes

en una relación de confrontación restringida, en tanto ningún modelo unificado del mundo puede reunir evidencias suficientes para establecer su certeza y porque una ética del cuidado de las mismas diferencias que hacen posible la autoidentidad se realiza mejor a través de la institucionalización de relaciones de respeto agonístico entre perspectivas contendientes. En esta matriz se presta muy poca atención a los papeles productivos que la política de la insurgencia y la política performativa pueden desempeñar en la apertura de posibilidades de pluralización. Incluso algunos de los que respaldan estas versiones para el presente continúan anhelando un mundo futuro en el que esto no sea necesario. No aprecian suficientemente la necesidad persistente de mantener un equilibrio precario entre la política de gobernabilidad y la política de la insurgencia, no solo en el presente, sino también en el ideal regulativo de la propia política pluralista. Por lo tanto, con frecuencia leen a aquellos que piden dicho *equilibrio* como si solo pidieran *resistencia* o *perturbación*. Otros, que introducen un poco de pluralismo político en su ideal, todavía tratan la forma actual del individuo normal como el estándar inconsciente a través del cual juzgar el alcance legítimo de la misma pluralidad. Celebran el sentido común y los consensos compartidos con demasiada impaciencia y sin ambigüedades. Otros, aunque aprecian la ironía y la perturbación, los relegan al santuario de la vida privada.

### *La domesticación de la contingencia*

Existe una atracción gravitacional dentro de esta matriz que domestica la experiencia de la contingencia vital, puede ser tratando la contingencia como un tipo de evento susceptible de control porque no es lógicamente necesario, o puede ser tratando a la contingencia como un acontecimiento desafortunado caído fuera de un ideal intrínseco. Pero la experiencia de la contingencia excede constantemente tales teorizaciones. Juntas,

estas posiciones tienden a domesticar la contingencia en términos de: el suceso inesperado, el acontecimiento peligroso o amenazante, el afianzamiento obstinado que se resiste a la intervención efectiva, el resultado accidental inevitable solo en el momento de su ocurrencia, el acontecimiento accidental que, una vez que estalla, desencadena consecuencias peligrosas para regiones de la Tierra o para todo el planeta, sumado a las nuevas posibilidades que se abren inesperadamente dentro de los patrones de interacción existentes. Cada una de estas posiciones —una vez más en comparación con la apreciación nietzscheana del carácter obstinado de cada formación cultural, las energías indómitas que fluyen a través de cada identidad y las sorpresas que periódicamente perturban cada patrón de organización— domestican la experiencia de la contingencia, ya sea a través de la presunción de la flexibilidad del mundo o a través de la presunción de la direccionalidad del mundo.

Mientras que una de estas orientaciones apela a un futuro de mayor escala organizativa y la otra configura una secreta nostalgia por un presunto pasado de menor escala y comunión, los términos del debate entre ellas tienden a desviar la atención del rasgo más distintivo y sobresaliente de la modernidad tardía: la globalización de la contingencia. Esto es la referencia a una correlación perversa entre la tendencia de los Estados dominantes a tratar lo contingente en sus límites internos y externos, y un corolario de peligrosas posibilidades globales que superan la capacidad de un solo Estado o del sistema interestatal para controlarlas. Estas nuevas posibilidades incluyen la creación de un efecto invernadero global u otros cambios climáticos/ambientales —tales como la erosión mundial del suelo o la contaminación de los suministros de agua— que dañan fundamentalmente la tierra en tanto refugio para la vida humana; crisis en el suministro de recursos económicos esenciales ubicados en tierras extranjeras a través de una decadencia en

los regímenes de abastecimiento; la escalada del terrorismo estatal y no estatal a condición permanente; la producción de una crisis económica internacional dentro de una economía mundial de interdependencia extensiva; un conflicto nuclear que destruye regiones del mundo o la civilización misma.

Podría parecer que el resurgimiento contemporáneo de las teorías de reconciliación/comunión fue engendrado exactamente por este último conjunto de posibilidades, las cuales proporcionan el mejor conjunto de correctivos a la problemática del dominio. Después de todo, ¿la ecología profunda y el ideal de la economía estatal estable no están ligados a esta perspectiva? ¿No han surgido como respuesta a esa misma arrogancia de la vida moderna generadora de la globalización de la contingencia? Como alguien que alguna vez se interesó por esta perspectiva, tengo algo de aprecio por ella. Sin embargo, ahora me parece que hay dos consideraciones en su contra.

En primer lugar, los términos existentes del debate entre las perspectivas de dominio y reconciliación se han elaborado en gran medida dentro de los parámetros establecidos por las discusiones sobre la prioridad del individuo, la comunidad a pequeña escala y el Estado soberano. Se pueden encontrar pensadores a ambos lados del eje horizontal que se instalan en cada una de las posiciones del eje vertical. Pero la globalización de la contingencia supera los parámetros del eje vertical. La política de territorios cerrados, aunque ciertamente pertinente para estos temas, ya no es suficiente. Lo que se necesita políticamente, hoy y mañana, es una serie de movimientos transnacionales y no estatales organizados a través de las fronteras estatales, movilizados en torno a cuestiones específicas de importancia mundial, que presionen a los Estados desde dentro y desde fuera simultáneamente para reconfigurar las convicciones, prioridades y políticas establecidas. Tales constelaciones regionales

requieren participantes que no otorguen lealtad final al Estado soberano, al individuo normal, a la comprensión compartida de una cultura o a una comunidad en pequeña escala. Cada una de estas lealtades es contingente. Compite con las demás y con las lealtades por identificaciones transnacionales. Hoy en día es necesario perturbar y desafiar —a través de la publicidad, las exposiciones, los boicots y las alianzas con Estados asediados y pueblos no estatales— una variedad de presupuestos, consensos y lealtades inscritas en el Estado-nación. Quienes se sienten atraídos por estas composiciones políticas poco ortodoxas aspiran a ser representantes disidentes de una época global distinta, incluso mientras participan en los Estados que los gobiernan; por lo tanto, deben negarse a ser reducidos por completo a su condición de ciudadanos de un espacio soberano. Los límites verticales de la matriz reivindican un conjunto de lealtades, fidelidades, parámetros de acción política y formas organizativas que hoy deben ser pluralizadas.

En segundo lugar, los términos del debate sobre el eje horizontal están hoy muy inclinados a favor de la posición de dominio. Si la perspectiva del dominio es desafiada solo por la alternativa de la reconciliación, seguramente derrotará a su compañero de debate favorito. Los defensores de la perspectiva de la reconciliación, por decirlo sin rodeos, son a menudo eficaces para transmitir lo que hemos perdido, pero ineficaces para mostrar por qué debemos tratar de recuperar ese mundo perdido hoy. Esto se debe a que la era moderna define e institucionaliza su identidad, en grado significativo, a través del contraste con un legado anterior de posiciones ontoteleológicas, y porque la perspectiva de la reconciliación ha sido incapaz de inspirar la confianza general en torno a un orden intrínseco del ser disponible para nosotros. La experiencia de la vida moderna —en el trabajo, los negocios, los viajes, el consumo, la ciencia, las comunicaciones, la vida militar y la educación— es más

propensa a creer en la capacidad de respuesta del mundo para organizar la vida humana, que a concebir una mayor armonía del ser con la que sociedades enteras[11] puedan comulgar. *Si* la reconciliación fuera la única alternativa, entonces, la problemática del dominio ganaría por defecto, como efectivamente sucede según Hans Blumenberg.

Así, la articulación de preocupaciones por el medio ambiente, la integridad de la vida y la auto-limitación de los Estados dentro de los confines de la reconciliación restablece la primacía de la problemática del dominio. El cuidado de la tierra se convierte en un estado de ánimo nostálgico por un pasado que nunca fue. La nostalgia desborda la imaginación. La problemática del dominio se instala así en la práctica institucional, primero como sueño, luego como sentido común y, finalmente, como destino inevitable.

Tal vez la introducción de una posición que perturbe tanto el proyecto de dominio como el discurso de la reconciliación puede ser eventualmente más prometedora[12]. Desafiaría los supuestos modernos de la naturaleza (cosas, ecosistemas, cuerpos, deseos) como un sustrato

---

11 A veces los defensores de la orientación de la comunión insisten en que su posición no puede ser declarada como la comunión con un propósito superior en el ser. No puede serlo precisamente porque el propósito superior está por encima de cualquier comprensión humana de ella. Sin embargo, cuando este tema se lleva demasiado lejos, los defensores de esta perspectiva corren el riesgo de convertirse en nietzscheanos operativos. Porque estos últimos ven que las disonancias, resistencias, excesos, contingencias y diferencias son signos de un exceso de ser que supera toda organización humana. Los nietzscheanos se niegan a proyectar un dios en este exceso porque la proyección anima a demasiados a pensar que pueden leer un propósito más elevado en ella. Mi lectura de la perspectiva de la comunión está influenciada por cómo sus representantes interpretan a Nietzsche. Si lo leen de forma reduccionista, esto puede ser una señal de que proyectan el propósito, la armonía y la dirección en el ser, y que la lectura reduccionista de Nietzsche es necesaria para sostener su posición.

12 La reciente compilación editada por Jane Bennett y Bill Chaloupka (1993) es relevante aquí, ya que la mayoría de los ensayos desafían ambas concepciones de la naturaleza que hasta ahora han luchado por la primacía en la teoría social y política.

flexible; *acentuaría* la experiencia moderna de perturbación, contingencia e indefinibilidad en las relaciones intrasubjetivas e intersubjetivas, abriendo nuevas posibilidades que ya se movilizan dentro de estos órdenes. *Radicalizaría* la experiencia de la contingencia en la formación y mantenimiento de las identidades y de las cosas; pondría en cuestión así el proyecto moderno de dominio enfatizando la misma dimensión (la negación de un *telos* en la naturaleza) que hasta ahora le ha dado ventajas sobre su interlocutor favorito. Haría un llamado a los Estados hegemónicos a redefinir, por ejemplo, sus prioridades institucionales de consumo para que sus "intereses nacionales vitales" no confronten con tantos pueblos del mundo; los presionaría para que reconstituyeran sus identidades e intereses (y las formas en que los enraízan y los protegen) de modo que puedan coexistir durante un período de tiempo más largo con una mayor variedad de otros intereses en el mismo planeta. También se opondría a la hegemonía del imperativo de crecimiento y a las legitimaciones de la sociedad disciplinaria vinculadas a este postulado, todo ello en nombre de una apreciación más vital de la contingencia de las cosas.

*Reducciones del pensamiento posnietzscheano*

Los contendientes dentro de esta matriz convergen en un conjunto común de lecturas reductivas y despectivas de las perspectivas que desafían sus presupuestos complementarios. El menosprecio se aplica particularmente a las teorías "posnietzscheanas" —especialmente a las que se encuentran en el lado izquierdo de una matriz aún por consolidar— cuyos exponentes contemporáneos incluyen a Judith Butler, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Luce lrigaray, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Dado que los socios del debate matricial tienden a confluir en sus lecturas despectivas de estos enfoques, y dado que se comunican

regularmente entre sí a través de la institucionalización de publicaciones, reuniones, conferencias, rumores, etc., llegan a la conclusión, comprensiblemente, de haber hecho las cosas de modo satisfactorio. Basta con exponer el nihilismo, el relativismo, el subjetivismo, el anarquismo y el amoralismo del pensamiento posnietzscheano o, alternativamente, sus implacables programas de afirmaciones incondicionales del yo, del poder, de la dominación y del dominio.

Muy pocas interpretaciones del pensamiento posnietzscheano lo entienden como una perspectiva alternativa a través de la cual reconsiderar los términos de interacción dentro de la matriz misma. Los distintos abordajes de reconciliación no se detienen sobre esta lectura porque suponen que cualquier postura que desafíe la perspectiva del dominio debe moverse automáticamente hacia los argumentos que ya han perfeccionado. En el caso de la dimensión de dominio pasan por alto este enfoque en tanto reconocen la propia autolimitación solo dentro de los términos que puede plantear el enfoque de la reconciliación, que asimismo consideran agotado.

De esta manera, se encuentran lecturas de Nietzsche como un teórico de la "voluntad de poder" que dominaría la tierra, o como un proveedor de la "voluntad radical" que derribaría toda forma de autolimitación. Y se dice que se opone a la racionalidad en sí porque se resiste a las trascendentalizaciones, a los presupuestos teleológicos y a los argumentos que mediante una eliminación histórica contienden por la primacía del debate dentro de los regímenes de verdad de la matriz. Finalmente, señalan que se opone a la moralidad porque muestra la "inmoralidad de la moralidad", porque perturba todo intento de fundamentar la moralidad en términos de algo necesario, automático o definitivo.

No niego que se puedan establecer tales lecturas de los textos proteicos firmados con el nombre de Nietzsche. Cada lectura se basa en

las predisposiciones proyectivas que fluyen del lector, así como en las posibilidades porosas que atraviesan el texto. De hecho, el aristocratismo que impregna los textos de Nietzsche es reescrito por los *pos*nietzscheanos democráticos, al tomar el desafío de repensar las concepciones matriciales de identidad, ética, territorio y verdad "estática". Estas perspectivas posnietzscheanas deben ser evaluadas en sus propios términos, a menos que se pueda demostrar que las relaciones de deuda agonística que marcan el vínculo de Marx con Hegel, de Arendt con Heidegger, de Rawls con Kant y de Irigaray con Lacan no pueden ser replicadas por las conexiones que los demócratas críticos establecen con Nietzsche. Hay numerosas posibilidades en los textos nietzscheanos para constituir reconfiguraciones democráticas de las interpretaciones de la matriz.

En este contexto hay muchas cuestiones que pueden formularse. Debemos contentarnos por ahora con plantear solo un par. Muchos críticos de Nietzsche y del pensamiento posnietzscheano internos a la matriz proceden como si cosas terribles fueran a suceder —la desaparición de una base estable para la ética, o el surgimiento del relativismo, o la ruptura de la disciplina moderna, o la fragmentación de las naciones— a menos que se diseñen estrategias para trascender la condición moderna del hombre y sus dobles. Pero tanto Nietzsche como Foucault, desde mi lectura, piensan que cuanto más apremiante es el impulso hacia el cierre o la unidad en un Estado, más probable es que se constituya un régimen represivo o que se fomente la misma fragmentación que se intenta evitar. Porque el mundo no está dispuesto a tal unidad. La necesidad *inicial* hoy (y probablemente en cualquier tiempo) es separar las identidades hegemónicas del conjunto fijo de alternativas que ya admiten, estimulando la experiencia de la discrepancia dentro de los dualismos establecidos de normalidad/anormalidad, racionalidad/irracionalidad,

bondad/maldad, soberanía/anarquía, para que nuevas experiencias, posibilidades y diferencias puedan ser cultivadas.

Una vez más, las presiones contemporáneas que mayormente imponen la fragmentación social emergen de las luchas entre identidades dogmáticas en pugna, cada una de ellas empeñada en instalarse como el universal al que todos y todo debe ajustarse. Una mejor apreciación de nuestra propia contingencia y nuestra deuda con las diferencias, a través de las cuales adquirimos nuestra singularidad, establece un antídoto tanto para el impulso hacia la unidad como para la fragmentación social que a menudo producen estos impulsos. El Líbano, Irlanda, Bosnia —por citar tres ejemplos recientes— reflejan modos de fragmentación en los que algunas identidades insisten en universalizarse conquistando, asimilando o liquidando a sus oponentes. Estos impulsos, lejos de la sensibilidad posnietzscheana que aquí se respalda, se acercan más a las invocaciones universalistas y al consenso nacional que surgen desde la matriz.

La apuesta (o fe operativa) posnietzscheana es establecer una orientación ética vital que no dependa de una reducción de la vida a una fe teísta universal, un consenso racional, un contrato secular, un argumento trascendental, o una armonía interior con una identidad profunda. Aquí se interpreta estas teorías como diversas formas de un orden moral intrínseco, donde el orden oscila entre su uso como verbo de mando ("ordenar") y como sustantivo de diseño armonioso (el orden). Desde mi perspectiva (posnietzscheana) estos dos conceptos de orden moral reflejan con demasiada frecuencia el resentimiento contra las experiencias múltiples y persistentes que desmienten un fundamento moral en el ser. Es común proteger la apariencia de esa base mediante la conversión de las diferencias, que podrían impulsar las relaciones de respeto agonístico entre un conjunto ampliado de grupos, bajo formas de alteridad

que se marginan, se destruyen o se castigan por su inmoralidad. De esta manera, el moralista pone un segundo sello trascendental a identidades y prioridades históricas que ya se encuentran etiquetadas, al pretender que una perspectiva crítica desafiante solo puede motivar una conducta si también se instituye a través de las mismas vías a las que se resiste.

Un posnietzscheano podría seguir una estrategia alternativa de cultivo ético, esforzándose por aprovechar la rica diversidad de la vida que, esperamos, ya fluye en las identidades convencionales instaladas. Para nosotros, una de las características que definen una orientación ética es el cultivo de una capacidad de respuesta crítica que nunca puede ser automática, deducible, garantizada o comandada por alguna autoridad incuestionable.

En un aspecto crucial, entonces, una ética posnietzscheana está más cerca de la tradición teleológica que de las tradiciones agustinianas o kantianas. Con los primeros comparte una ética del cultivo más que una moralidad emergente de un mandato categórico. Sin embargo, a diferencia del modelo teleológico de cultivo, busca mejorar las posibilidades de interdependencia agonística entre un conjunto ampliado de grupos unidos de un modo u otro, en lugar de refinar un consenso común o consolidar entendimientos ya establecidos[13]. Intenta traducir la experiencia tardo-moderna de la rica *an-arquía* del ser en la promulgación de un pluralismo más generoso, uno que atrae

13 Por supuesto, su perspectiva puede ser traducida de nuevo a estos vocabularios. Podríamos desarrollar la comprensión compartida de que las identidades son formaciones contingentes y relacionales, dependientes de los grupos contra los que se definen, etc. No me opondría a tal traducción, siempre que el traductor, después de mostrarme que yo también presupongo alguna noción de entendimiento compartido, no deslice subrepticiamente el término de nuevo en el viejo marco consensual en el que estaba anidado todo el tiempo.

disposiciones ontopolíticas múltiples y opuestas en una red amplia de intersecciones.

En este aspecto, tanto los teleólogos como los posnietzscheanos persiguen la ética del cultivo. Y ambos elogian una política de la relación, aunque abordan estos temas de diferentes maneras. Aquellos que buscan una ética unificada o teleológica son muy propensos a perder el punto de contacto con los posnietzscheanos, ya que se concentran en lo que, desde su óptica, son los malos efectos ("fragmentarios", "divisorios", "subjetivos") de las orientaciones ontoéticas[14].

La mayoría de las veces la perspectiva posnietzscheana se nutre de un apego casi operativo a la vida comprendida como un conjunto proteico de energías y posibilidades que excede los términos de cualquier identidad u horizonte cultural en el que se inserta. Esto es lo que Nietzsche quiere decir cuando dice que la bondad procede de la abundancia más que de un mandato trascendental. El objetivo es descongelar perspectivas congeladas, dirimir las amenazas a la diferencia creadas por el dogmatismo de las identidades establecidas y mostrar los peligros y posibilidades desplazados por los regímenes de pensamiento consolidados. Se procede a partir de este cuidado proteico de la diferencia a medida que se produce *el movimiento y la conexión* con numerosos puntos de resonancia y afinidad con los demás.

Los posnietzscheanos no pueden fundar su posición elevándose por encima de las razones alcanzadas por sus oponentes; lo hacemos a través de un compromiso detallado con los supuestos y las prioridades insinuadas como algo natural en las interpretaciones alternativas.

14 Charles Taylor (2006) revisa admirablemente una variedad de "fuentes morales" que han luchado por llamar la atención en la historia de Occidente. Su lectura del papel evanescente e irreductible de las fuentes está en la base de mi defensa de una ética nietzscheana/foucaultiana (Connolly, 1993a).

No podemos exigir motivación para ir tras nuestras prioridades; solo podemos aprovechar las contra-experiencias y las disposiciones latentes que pueden estar ya allí en forma proteica. Por supuesto, nuestros propios presupuestos adquieren el estatus de cuasi-trascendentales. Pero también tratamos de problematizarlos, reconociendo que nuestros mejores esfuerzos para establecer los propios principios no están a la altura de las circunstancias e insistiendo en que los postulados que elaboramos son también respuestas discutibles a los constantes misterios de la existencia. Nos esforzamos por incorporar una valoración de lo ambiguo y lo disputable en la estructura misma de la lucha social y de la interdependencia.

Cuando Nietzsche, por ejemplo, sueña con la "espiritualización de la enemistad", elogia un modo de confrontación restringida entre amigos, amantes y adversarios que logran ejercer el respeto recíproco y la autolimitación a través de la valoración mutua de las bases problemáticas de las que proceden. "También en el ámbito político la enemistad se ha vuelto ahora más espiritual, —mucho más inteligente, mucho más reflexiva, mucho más *indulgente* [...] No de otro modo nos comportamos nosotros con el «enemigo interior»: también aquí hemos espiritualizado la enemistad, también aquí hemos comprendido su *valor*" (Nietzsche, 2013: 61)[15]. (Mi) posnietzscheanismo lleva así el espíritu del liberalismo a dominios que algunos liberales a{un no reconocern como pertinentes; empuja la política del respeto agonístico hacia rincones que pueden parecer innecesarios o excesivos para las perspectivas liberales anidadas

15 No niego, por supuesto, que otros sentimientos pueden ser extraídos de otras frases de Nietzsche. Simplemente apoyo estos sentimientos nietzscheanos, sugiriendo que surgen de su lectura fundamental del ser y que pueden permanecer independientes sin ser necesariamente atraídos por el aristocratismo de Nietzsche.

dentro de las comodidades del individuo normal, el reino privado, el Estado neutral y la justicia como equidad[16].

Si los posnietzscheanos no conciben las ambiguas relaciones de identidad/diferencia, pueden intentarlo de nuevo; o pueden reconsiderar su interpretación de lo que está sucediendo; o pueden concluir que las disposiciones necesarias para enfrentar las crueldades y los peligros percibidos no están disponibles en este momento. ¿Quién o qué proporciona la seguridad, de todos modos, de que las cosas deben combinarse de la manera correcta, de que hay proporcionalidad en el encuentro reflexivo entre las problemáticas y el suministro necesario de capacidad de respuesta ética, o entre un llamamiento a la espiritualización de las relaciones adversarias y una reserva de capacidad de respuesta que espera a ser explotada? ¿De dónde vienen estos deberes? ¿No es posible, en efecto, ser más ambiguo y auto-irónico en estos ámbitos? Tal vez esos modos de autopresentación se configuran en torno a la ética del cuidado en la lucha y la interdependencia de la identidad/diferencia.

La fe operativa en una problemática posnietzscheana radica en su pesimismo generalmente alegre, en el hecho de que las intervenciones planteadas pueden dar en el blanco respecto a posiciones consolidadas. La insistencia en la necesidad de fijar una fe teísta común, descubrir una

16 Para anticipar una pregunta: "¿no es tu post-nietzscheanismo muy parecido al liberalismo de John Stuart Mill? ¿Por qué no olvidar a Nietzsche y releer Mill? Es algo así como la perspectiva de Mill". Vale la pena atender a los puntos de contacto entre Nietzsche y Mill. Pero también hay puntos de diferencia. Mill presupone un sujeto unificado que se trata de forma más ambigua en esta perspectiva alternativa. Mill carece, crucialmente, de una disposición genealógica, una disposición que nos anima a explorar las bases contingentes de las unidades contemporáneas del yo, la verdad, la moralidad y la soberanía, para encontrar violencias arbitrarias y exclusiones en ellas. Y la concepción de Mill de "civilización", tal como se presenta en las *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (2019) está demasiado cerca de la concepción ofrecida por Tocqueville y criticada en el último capítulo de este libro.

identidad profunda y universal, o perfeccionar un conjunto de argumentos trascendentales antes de la acción éticamente informada, fomenta el nihilismo pasivo —una inacción nacida de la desesperación porque el mundo no proporciona los recursos morales que se requieren— o el nihilismo agresivo —una represión de esas mismas dificultades y vacíos que ponen en peligro la consecución de la posición trascendental buscada. ¿Reflejan estas exigencias de encontrar un fundamento sólido un deseo inútil de ofrecer garantías precisamente en ese ámbito de la vida -la ética- en el que tales garantías son imposibles? De hecho, ¿hasta qué punto su propio éxito socavaría la esencia del vínculo ético?

Reconozco alegremente que esta contra-construcción de los textos nietzscheanos es discutible. Incluso esta lectura "domesticada" (como si Nietzsche fuera un animal salvaje) me involucra en relaciones de endeudamiento agonístico con Nietzsche, en particular con la problemática fundamental desde la cual comprometerse con la matriz ontopolítica y antagónica en lecturas específicas de la democracia, la igualdad, etc., desarrolladas por el propio autor llamado Nietzsche. Habiendo desarrollado en otro lugar los términos de esta relación (Connolly, 1993b), solo quiero sugerir aquí que tal postura constituye un terreno apropiado para la exploración entre la dislocación de los regímenes establecidos de pensamiento político y el cultivo de una ética de la responsabilidad crítica.

Comencé esta sección afirmando que varios participantes en la matriz convergen en una interpretación despectiva de Nietzsche y los posnietzscheanos. Para dar plausibilidad a la contra-lectura aprobada aquí, ofreceré dos citas de Nietzsche. La primera se refiere a una de las numerosas fuerzas que identifica para fijar y dogmatizar las identidades establecidas:

> Al oído le resulta penoso y difícil oír algo nuevo; una música extraña la oímos mal. Al oír otro idioma intentamos involuntariamente dar a los sonidos escuchados la forma de palabras que tienen para nosotros un sonido más familiar y doméstico. […] Lo nuevo encuentra también a nuestros sentidos hostiles y mal dispuestos. (Nietzsche, 2007: 192)

Esto no me parece (a mí) un pensador que abraza la "voluntad radical", que piensa que el yo puede crearse a sí mismo como le plazca, que anticipa una especie de humanidad sin regularidad, o incluso que piensa que somos el tipo de criaturas que podrían dominar con éxito el mundo. Esta interpretación tampoco concuerda con mi lectura del ideal de sí mismo de Nietzsche como obra de arte. Esta obra de arte está explícitamente restringida a trabajar dentro de los límites establecidos por las muchas contingencias ya inscritas en el yo. Trabaja sobre modestos ajustes en la vida de un ser ya moldeado por una primera y "segunda" naturaleza más allá de cualquier remodelación sistemática. La lectura de Nietzsche como teórico de la voluntad radical se pone aún más en duda al considerar sus presentaciones de la inercia del lenguaje, el impulso a la identidad regular, las irreductibles demandas sociales de coordinación y orden y las voces de resentimiento en el yo que nunca son completamente subyugadas.

El desmontaje parcial de los modos consolidados de realización, insistencia y cierre es la primera y más difícil tarea dentro de una problemática posnietzscheana. Esta es la ruta a través de la cual se puede cultivar un mayor cuidado de la lucha y la interdependencia en la identidad/diferencia. Por este motivo, las insuficiencias actuales de las estrategias trascendentales no preocupan a los posnietzscheanos. Nos preocuparía más si llegara un momento en el que se dijera que una estrategia de este tipo ha tenido éxito.

Puede ser que muchos de los que leen a Nietzsche a través de la matriz piensen que o bien el yo debe estar cimentado en una identidad profunda o bien debe crearse a sí mismo a la manera sartreana. Como saben que Nietzsche se opuso a la primera tesis, proyectan en él la segunda. Luego critican la propia proyección como si fuera la de Nietzsche. Pero, según mi lectura, se opone a ambas doctrinas.

Mi última cita habla del tipo de cuidado o reverencia que Nietzsche busca cultivar. Es una reverencia impía, una que inspira generosidad en los demás porque no se basa en un determinado fundamento:

> ¿Por qué el ateísmo hoy? —"El padre" en Dios está refutado a fondo; también "el juez", "el remunerador". Asimismo, su "voluntad libre". [...] a mí me parece ciertamente que el instinto religioso está en un momento de poderoso crecimiento, pero que ese instinto rechaza, con profunda desconfianza, justo la satisfacción teísta. (Nietzsche, 2007: 53)[17]

Aquí Nietzsche respalda el "instinto religioso" al tiempo que lo saca del marco teísta en el que se ha establecido. La invocación de Nietzsche de la gratitud no-teísta —un tema que atraviesa *Más allá del bien y del mal* y *Así habló Zaratustra*— plantea un desafío tanto a la moral teísta como a la secular. Su invocación recuerda y contrarresta los intentos recurrentes de los teístas y secularistas modernos por idear argumentos trascendentales para complementar o reemplazar la autoridad divina (el padre, el juez, el remunerador) comprometida con la disolución histórica del mundo expresivo de los signos divinos. Luego se desliza en

---

17 Esta expresión se aclara con lo siguiente: "Lo que sorprende de la religiosidad de los antiguos griegos es la enorme abundancia de gratitud que emana; es un tipo de hombre muy noble que se enfrenta de este modo a la naturaleza y a la vida" (Nietzsche, 2007: 58).

ese espacio (casi) vacío entre la devoción teísta moderna y las doctrinas seculares del principio racional y el instrumentalismo moral. Esta gratitud no-teísta por la rica diversidad del ser constituye una fuente ética de la que puede surgir una visión modificada del pluralismo, en la que una mayor variedad de identidades se esfuerza por encontrar formas de coexistir en el mismo territorio, combinándose de vez en cuando para apoyar las condiciones generales materiales y espirituales de esta misma diversidad cultural. Cuando una sensibilidad genealógica se mapea en la imaginación pluralista, ambas perspectivas alcanzan su más alto nivel de realización.

## Estrategias de montaje y desmontaje

Consideremos dos citas:

> Si rechazamos la perspectiva progresista, sin embargo, estaremos más abiertos a pensar que la pregunta importante —o, en cualquier caso, otra pregunta importante— es si un autor o una filosofía en concreto consideran que, al margen de algunas cosas moldeadas por las propias personas, existe algo que intrínsecamente se ajuste a los intereses humanos, en particular a los intereses éticos de los seres humanos. A la luz de esta cuestión y de las distinciones a las que invita, Platón, Aristóteles, Kant y Hegel se encuentran todos del mismo lado, pues todos creen que de un modo u otro el universo, la historia o la estructura de la razón humana pueden, si se los entiende adecuadamente, producir un patrón de sentido respecto a la vida y las aspiraciones humanas. Sófocles y Tucídides, por el contrario, se asemejan en que no transmiten este tipo de sentido. Ambos nos presentan a seres humanos que se enfrentan con sensatez o insensatez, a veces de forma catastrófica, a veces de forma noble, a partir

de un mundo que solo es inteligible en parte para la agencia humana y que en sí mismo no está necesariamente bien adaptado a las aspiraciones éticas. (Williams, 2011: 253)[18]

Nada es fundamental. Esto es lo interesante en el análisis de la sociedad. Es la razón por la cual nada me irrita más que esas cuestiones —por definición, metafísicas— sobre los fundamentos del poder en una sociedad, o sobre la auto-institución de la sociedad. No existen fenómenos fundamentales. No hay más que relaciones recíprocas, y perpetuos desfasajes entre ellas. (Foucault, 2015: 6)

La primera cita resuena con la segunda. Pero el primer escritor, Bernard Williams, rara vez es acusado de incapacidad para responder éticamente ante el mundo, mientras que el segundo, Michel Foucault, se encontró con esta acusación por parte de casi todos los neoaristotélicos y los neokantianos del continente norteamericano durante los años 80[19].

18 El punto de Williams es que mientras Sófocles y Tucídides no están de acuerdo (el primero enfatiza los intereses cósmicos que son hostiles a las esperanzas humanas y el segundo la contingencia fundamental y la indiferencia del mundo) se unen en comparación con el primer conjunto de pensadores en la lista. Y, como Williams deja claro, está de acuerdo con la imagen de Sófocles/Tucídides, particularmente con la de Tucídides.

19 Sería fascinante detallar los cambios que han ocurrido en las críticas angloamericanas a Foucault entre, digamos, 1978 y 1994. Encontraría lo siguiente, aproximadamente en el orden de su aparición: 1) La afirmación de Foucault sobre la discontinuidad radical en la historia hace imposible incluso identificar estas discontinuidades (pero entonces resulta que incluso *Las palabras y las cosas* contiene continuidades, con literaturas menores en cada "episteme" desafiando las tendencias dominantes de la episteme). 2) Si el poder está en todo, es imposible evaluar un régimen de poder como superior a otro (pero entonces resulta que el poder está en todas partes, no en todo, y que el poder recíproco es éticamente superior al poder subyugante). 3) Foucault carece de la capacidad de hacer juicios morales debido a (1) y (2) y, además, porque trata el tema de la moralidad como una ficción (pero el sujeto foucaultiano es una formación cultural compleja, ni una fuente original ni una ficción). 4) Foucault hace juicios morales,

pero estos juicios son "parasitarios" sobre las necesarias presunciones de la moral como tal que él socava a través de la genealogía. 5) Foucault solo apoya la política de la resistencia; no contribuye a un ideal positivo hacia el cual podríamos aspirar. 6) Foucault es (ahora) un ético, pero su ética está hundida en un esteticismo que juega con el estilo por encima de la sustancia y se abre a una violencia estilizada; nunca ofrece ningún criterio de juicio moral. (Foucault, de hecho, subraya la importancia de la intersección entre un código de moralidad [criterios] y un ethos en su trabajo sobre la ética. ¿Y se dan cuenta de cómo se ha desvanecido aquí la acusación de Foucault como agente amoral de la resistencia?) 7) La estilística de Foucault ignora la estructura de clase de la sociedad moderna y el papel del poder institucional en la restricción de la capacidad de muchos de estilizarse a sí mismos (pero resulta que Foucault repetidamente señala los efectos de la sociedad de clases en sí misma, mientras que articula un ideal del yo como obra de arte variable que rompe con el ideal de la unidad colectiva que los teóricos críticos de la clase suelen invocar). 8) Centrarse en las "artes del yo" es ignorar nuestras responsabilidades hacia los demás, por no hablar de nuestras relaciones diferenciales de poder (pero esto olvida tanto que el cuidado del yo lo abre al cuidado de los otros, según Foucault, como que las disciplinas del yo de Foucault se presentan como uno de los medios para responder a las presiones de una sociedad normalizadora y disciplinaria). 9) La vida de Foucault revela a quien transgredió las normas sociales para poner a prueba los límites de la vida misma. Sus textos se reducen a esta aventura narcisista. Y aunque nunca se ha probado que Foucault haya matado a nadie infectándolo con el SIDA, un libro sobre Foucault se estructura alrededor de la presunción del mismo rumor que no confirma.

Es fascinante cómo las viejas y definitivas críticas se desvanecen a medida que se introducen otras nuevas y definitivas. De hecho, muchos críticos ocultan silenciosamente dimensiones del Foucault que antes refutaron en su obra posterior, incluso mientras introducen nuevas y definitivas objeciones contra todo el *corpus*. Parte de esto (digamos, el 33 por ciento) se debe a Foucault, cuya distribución de énfasis cambió con el tiempo. Pero el resto es el resultado de la insistencia de varios críticos en reducir su pensamiento a la única dimensión que les preocupa en cada momento. Tratan un elemento perturbador de su pensamiento como si no existiera en relación crítica con muchos otros elementos. Y cuando el pensamiento se reduce tanto, se vuelve susceptible a esas críticas eliminatorias que a cierto tipo de filósofo le gusta hacer. Así que anticipemos un par de críticas futuras. Foucault, se dirá, estaba demasiado preocupado por la dimensión ética de la vida. No era realista. O no prestó atención a cómo tanta gente se ve afectada por las necesidades de la vida diaria. Y cómo la ética es un lujo al alcance de los académicos, pero no de muchos otros (¿podría sugerir una relectura de los textos sobre el poder aquí?). Y, finalmente, se puede decir que Foucault ignoró la medida en que la metrópolis y el Tercer Mundo se han desinstitucionalizado.

¿Se debe a que el primero es un filósofo analítico inglés y el segundo un genealogista francés? Tal vez. En cualquier caso, las diferencias putativas entre ellos se estrechan aún más cuando se analiza esta declaración de Foucault:

> La palabra [curiosidad] me gusta; me sugiere totalmente otra cosa: evoca el "cuidado", evoca la solicitud que se tiene con lo que existe y podría existir, un sentido agudizado de lo real pero que nunca se inmoviliza ante ello, una inmediatez en encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades y en mirar de otro modo las mismas cosas, un cierto ardor en captar lo que sucede y lo que pasa, una desenvoltura a la vista de las jerarquías tradicionales entre lo importante y lo esencial. (Foucault, 1999: 222)

Tanto Williams como Foucault están en deuda con Nietzsche, a quien cada uno reelabora en ciertos aspectos. Ambos rechazan la posibilidad de derivar la moralidad de un orden fundamental que surja de Dios, la

---

Porque el acento en la sociedad disciplinaria en algunos dominios se correlaciona con la desinstitucionalización de la vida en la metrópolis. Hay algo en este último punto, aunque es más exacto tratar la "desinstitucionalización" de la metrópolis como una política de internamiento.

¿Y las críticas en las que estoy de acuerdo? Encuentro a Foucault un importante ético cuyas contribuciones distintivas a la ética están estrechamente ligadas a sus exploraciones distintivas del poder. Pero su énfasis posterior en la elaboración de un ideal ético positivo nunca conecta suficientemente la ética del yo con las reconfiguraciones del pluralismo social que apoya y sostiene. Y su posterior concesión de que la atención crítica a los extremos del orden social debe estar conectada con el Estado y la búsqueda de las reformas a través del Estado tampoco se llevó a cabo lo suficiente. Por lo tanto, hay algo para que otros realicen. También sospecho que los foucaultianos y los marxistas postsoviéticos se necesitan mutuamente, los primeros exploran la lógica de la disciplina del poder mientras se persigue un ideal social que corrige de manera significativa el ideal de comunidad, los segundos se centran críticamente en la dinámica del capital, la mercantilización y la diferenciación de la fuerza de trabajo en modos que son muy pertinentes.

naturaleza, el lenguaje, la historia o la razón. Ambos parecen cultivar una ética que se constituye en ausencia de tal orden y, simultáneamente, responden a la abundancia de vida que se expresa en cada organización y articulación de ella misma. Evocan "el cuidado de lo que existe… y de lo que puede existir". Los dos autores respaldan una visión trágica del mundo mientras luchan contra las trampas existentes en lugar de resignarse a sus efectos violentos. Además ambos, tal y como los leo, adierten que las posiciones ontoéticas que respaldan son cuestionables, esforzándose por integrar este reconocimiento en las relaciones con otras perspectivas.

Entonces, ¿cuál *es* la diferencia entre ellos? En primer lugar, hay una diferencia de énfasis. Williams probablemente identifica un patrón más persistente de intereses humanos que Foucault, mientras que este último enfatiza el modo en que las construcciones culturales del yo (a través de formas históricamente definidas de ciencia, medicina, economía, educación y castigo) encuentran resistencias, incluso cuando se pueden evidenciar los efectos inscritos socialmente. Pero si se lee la "nada" foucaultiana, como se puede leer plausiblemente, para negar un orden divino del ser o un orden natural correspondiente a la razón humana, entonces esta aparente diferencia comienza a disminuir. Williams y Foucault convergen en torno a la idea de que "no hay nada que se ajuste intrínsecamente a los intereses humanos", mientras que difieren en la medida que los intereses humanos permanecen estables a lo largo del tiempo. En este sentido, ubico mi intuición entre la lectura más radical de Foucault y la más probable de Williams. Entre estas dos posiciones se pueden identificar ciertas condiciones límite —como el nacimiento, la crianza de los hijos y la muerte— que todo ser humano y toda cultura deben cumplir

de alguna manera[20]. Lo más importante, sin embargo, es mantener vivo el espacio entre Williams y Foucault en nuestro pensamiento. Es probable que toda articulación de intereses humanos realizada en un contexto histórico específico termine por naturalizar algunos rasgos contingentes del presente, como si conformaran lo universal en sí mismo. Y bajo este proceso de naturalización a menudo se demonizan inconscientemente las mismas diferencias que de otra manera perturbarían la experiencia de estabilidad.

Esta consideración apunta a la diferencia más significativa entre estos pensadores. Mientras Williams avanza con audacia en su argumento y conecta la tragedia griega con la experiencia moderna de la identidad, Foucault añade otro proyecto a estas cuestiones. Foucault sostiene tanto que nada es fundamental *como* que las presiones de la identidad, la organización, la consolidación del lenguaje, la coordinación social, las condensaciones de la memoria y, tal vez, el resentimiento hacia un mundo sin finalidad intrínseca, trabajan constantemente de modo oculto para restablecer los presupuestos institucionalmente arraigados bajo una Ley fundamental o Diseño del ser. Para contrarrestar esta lógica social, Foucault desarrolla genealogías críticas interrogando cómo se han construido las prácticas contemporáneas de racionalidad, subjetividad, normalidad, locura, criminalidad, sexualidad, medicalización y género, buscando sacarles a estas formaciones sociales el aura de constitución natural u orden moral intrínseco que automáticamente tienden a acompañarlas. Sus genealogías abren el juego a las posibilidades del presente.

20 En el capítulo 5 de *Identity\Difference* (Connolly, 1991), exploro el compromiso de Nietzsche con la experiencia límite de la muerte. La forma en que se compromete con ese límite antes de sucumbir a él es crucial para el tipo de sensibilidad ética que desarrolla. Foucault (2007) muestra una atención similar en *Historia de la sexualidad* (Vol. 1).

Por consiguiente, incitan a dar respuestas a las violencias y agravios innecesarios que se imponen subrepticiamente a la vida, una crítica al modo en que las formas dominantes se postulan como naturales, racionales, universales o necesarias. Se trata de desplegar la genealogía para debilitar las formas sedimentadas y cultivar aún más el cuidado de la vida (con suerte) ya existente en forma proteica, de manera tal de favorecer la extensión de la diversidad donde sea posible.

Ni Foucault ni Williams pueden ofrecer una fórmula por anticipado para separar claramente una buena diversidad de una mala; cada uno sugiere líneas de cuestionamiento a seguir y consideraciones a abordar al momento de transformar lo que antes se postulaba como natural y ahora se critica al entender que se impone un sufrimiento a las diferencias sobre las cuales se construye un universal. La genealogía foucaultiana es un componente central en una orientación ética y política que afirma que los fundamentos del ser son móviles y que, en el curso ordinario de los acontecimientos, las imposiciones sociales se acumulan para presentar formaciones particulares de la vida como si fueran intrínsecas, sólidas o acabadas.

La genealogía muestra el carácter construido de las formaciones contemporáneas del yo, la moralidad, la norma, la racionalidad, etc., rastreándolas hasta los elementos discretos, particulares y contingentes a partir de los cuales fueron construidas. Abre posibilidades que residen en el presente a partir de historizar críticamente la actualidad. Procede así al servicio de una cierta disposición a la libertad.

Demasiado a favor de la genealogía. ¿Qué hay de sus limitaciones? Primero, se menciona que Foucault a veces actúa como si la genealogía pudiera proceder simplemente poniendo entre paréntesis los supuestos ontológicos de las perspectivas establecidas. Esta sugerencia me parece muy improbable. En segundo lugar, la empresa genealógica, tal como la

desarrolló Foucault al principio de su carrera, constituyó una negativa a afirmar cualquier dirección o reforma positiva por sí misma. Esa autolimitación se planteó por razones éticas, para evitar implicar al pensador en la misma matriz que pretendía criticar. Sin embargo, tal restricción, como Foucault más tarde comenzó a ver explícitamente, también limita las posibilidades afirmativas. La genealogía, sugiero, es necesaria pero insuficiente para un modo de reflexión que busca el desmontaje crítico de la matriz ontopolítica contemporánea. Esto es así porque el desmontaje de cualquier conjunto particular de disposiciones y presupuestos inevitablemente se une a otro conjunto. Es difícil, de hecho imposible, producir un desmontaje como tal. Por lo tanto, es importante definir el ideal al que te vinculan tus estrategias de desmontaje crítico

Foucault ha sido acusado de omitir el modo en que presupone esas mismas concepciones de subjetividad, verdad, responsabilidad y racionalidad que intenta problematizar. Una vez más, esto parece una crítica poco acertada para un pensador que ayudó a inaugurar la reflexión contemporánea con las aporías del "hombre y sus dobles". Pero puede tener cierta relevancia para ciertas etapas de su pensamiento. Bastante temprano (1973), mostró confianza en la habilidad de reducir los presupuestos trascendentales a un mínimo, aunque no afirmó ser capaz de eliminarlos por completo:

> A lo largo de toda mi investigación, a la inversa, yo me esfuerzo por evitar cualquier referencia a ese trascendental, que será una condición de posibilidad de todo conocimiento. Cuando digo que me esfuerzo por evitarlo no afirmo estar seguro de lograrlo. En este momento, diría que mi manera de proceder es de tipo regresivo; trato de adoptar un desapego cada vez más grande para definir las condiciones y transformaciones históricas de nuestro conocimiento. Trato de historizar al máximo para

> dejar el menor lugar posible a lo trascendental. Pero no puedo suprimir la posibilidad de encontrarme algún día frente a un residuo no deseable de lo trascendental. (Foucault, 2013: 294)

Más tarde, confiará menos en la posibilidad de reducir lo trascendental a un residual y afirmará más la necesidad de la autoironía señalando que "no hay forma de decir que no hay verdad" (Foucault, 2008).

La deconstrucción también ofrece una estrategia de dislocación y desmontaje. Busca la ambigüedad de la racionalidad desde dentro, tratando de identificar sitios de indecidibilidad en perspectivas que han sido clausuradas en nombre de la razón, al reconocer la inevitable implicación con las prácticas de racionalidad que se pretende dislocar. Una forma de leer la deconstrucción derridiana es decir que busca fomentar la experiencia de la indecidibilidad en campos donde la decisión correcta parece demasiado racional u obvia, lo que permite generar mayor sensibilidad sobre aquellos aspectos de la alteridad que escapan a las definiciones actuales de racionalidad, identidad y normalidad. La deconstrucción es ante todo un proyecto ético.

Pero la deconstrucción también es indispensable e insuficiente para plantear desafíos a la matriz ontopolítica. Proporciona señalamientos cruciales y específicos de cuán limitados y ambiguos pueden ser los experimentos de desmontaje, desafiando la pureza de cualquier contraposición que pretenda trascender limpiamente la política de normalización y trascendentalización. Pero se niega a seguir la huella de la posibilidad afirmativa, por el deseo de minimizar su implicación en supuestos ontológicos que nunca podría reivindicar sin recurrir a algunos de los mismos supuestos que acaba de problematizar.

Si bien dependo de estas dos estrategias de desmontaje, busco una estrategia de montaje que se encuentre en una relación precaria de implicación y disonancia con ellas. Pretendo llamarla, por el momento,

interpretación ontopolítica positiva. Tal práctica caracteriza aspectos de Foucault correspondientes a *Vigilar y castigar* y al primer tomo de *Historia de la sexualidad,* el cual se vuelve central en su obra posterior.

Para ejercer esta práctica se deben proyectar de manera explícita presupuestos ontopolíticos sobre interpretaciones minuciosas de la actualidad, sabiendo que esas proyecciones implícitas seguramente exceden una formulación explícita, como así también sus formulaciones sobrepasan la capacidad para demostrar su verdad. Se desafía el cierre de la matriz afirmando el carácter disputable de sus propias proyecciones, ofreciendo lecturas de la vida contemporánea que compiten con relatos alternativos, y moviéndose hacia adelante y hacia atrás entre estos dos niveles.

La síntesis ofrecida anteriormente en este ensayo puede servir como un desarrollo inicial de las proyecciones aquí realizadas. Introduciendo tales proyecciones, podemos ofrecer interpretaciones afirmativas e ideales positivos; al hacerlas disputables, empujamos el sentido de cierre y necesidad que gobierna las interpretaciones en la matriz; al enfrentarnos a las dificultades de nuestras propias formulaciones, intensificamos la experiencia general de las brechas entre la irreductibilidad de la ontopolítica y las limitaciones que enfrentan todas las perspectivas que pretenden llenar esta necesidad; al identificar un conjunto distintivo de peligros y posibilidades transformamos los términos de los debates establecidos en ese campo; y al reelaborar la imaginación actual de la diversidad, contribuimos a potenciar la pluralización de la vida contemporánea. Sin esperar el día (o aplazar el tiempo) en que la irreductibilidad de la interpretación sea acompañada de la solidez de sus fundamentos.

¿Cómo procede esta empresa? Ya hemos visto cómo la matriz establecida del discurso político se asienta sobre un conjunto de presupuestos complementarios relativos a la naturaleza, los cuerpos, la contingencia,

la ética, la soberanía, la identidad y la política. Cuando un contrincante desconocido desafía estos términos del discurso, los debates subsiguientes condensan parte de esta posición en una nueva serie de creencias y contra-creencias. Por supuesto, solo una capa de niebla es levantada por tal intervención, luego aparecen nuevas capas. Porque estas creencias se articulan solo con respecto al nuevo conjunto de alternativas que ahora se nos presentan. Sin embargo, ahora se han formado nuevas creencias (e incredulidades) susceptibles de ser interrogadas, debatidas y criticadas comparativamente desde una variedad de perspectivas.

Es razonable preguntar entonces: ¿qué es lo que hace que la perspectiva particular planteada aquí sea oportuna para ser puesta en agenda? ¿Por qué tratar de levantar esta capa de niebla ahora, en lugar de muchas otras que persisten? No tengo una respuesta definitiva a esta pregunta. Esa puede ser una de las cuestiones condenadas a permanecer en la niebla. Pero parte de la respuesta proviene de las dificultades internas que las tradiciones discursivas previas han acumulado en los últimos siglos. Las historias de la "ontología social occidental" realizadas por Heidegger, Blumenberg, Foucault, Derrida y Taylor se sitúan en el nivel adecuado para revisar estas dificultades y hacerse una idea de cómo esta alternativa contemporánea podría desarrollarse. Sin embargo, estas historias nunca bastan para explicar cómo surgen nuevas alternativas para desafiar las perspectivas establecidas (no muestran por qué, por ejemplo, el nominalismo surgió como la respuesta filosófica más importante en el siglo XIV a las dificultades del tomismo). La historia occidental (en sí misma una categoría dudosa que necesita ser interrogada) está repleta de épocas en las que un conjunto de ideas culturalmente indispensables permaneció intacto a pesar de su carácter misterioso y paradojal. El agustinismo representa un ejemplo importante de este fenómeno en la

medida que muestra cómo las paradojas y los misterios pueden traducirse en recursos positivos desde la fe que los genera.

Una fuente de apoyo para la posición esbozada aquí reside en los cambios de las experiencias contemporáneas de la soberanía estatal, la ecología global, la internacionalización de las relaciones de mercado y la velocidad en la política. Todos estos cambios afectan a las circunstancias en las que el individuo se enfrenta a definiciones tradicionales de sí mismo como agente responsable, como ciudadano de un determinado Estado, como miembro de una sociedad democrática y como participante de un tiempo global distintivo. Estas experiencias múltiples y disonantes estimulan interrogantes recientes sobre la subjetividad, la soberanía, la democracia territorial y la moralidad trascendental. De hecho, estas experiencias nuevas son más bien favorables a la paradoja, la ambigüedad, la *différance*, los dobles, la no-verdad, la vida y la reverencia no teísta que emergen del pensamiento posnietzscheano.

La cuestión más persistente a la que se enfrenta la interpretación crítica hoy en día es la relación irónica que asume con sus propias proyecciones ontopolíticas. Debemos convertir esta condición paradójica (esta incoherencia, esta contradicción auto-referencial, esta presuposición de un estándar de verdad que nosotros mismos cuestionamos, etc., etc., etc.) en una fuerza para el pensamiento afirmativo. Esta condición/límite de reflexión es improbable que se elimine. Este perfil ambiguo que establece los términos dentro de los cuales el pensamiento necesariamente procede, hoy constituye simultáneamente *nuestra* reverencia y aliciente.

Inicialmente podríamos pretender saber, por ejemplo, que al carecer de un *telos* definitivo, la vida requiere identidad y excede cualquier organización específica de identidades, que la naturaleza contiene diversas energías y fuerzas que exceden los intentos de organizarla, y que la lucha y la interdependencia de la identidad/diferencia se cultiva afirmando

que la vida es más fundamental que la identidad. Pero estas pretensiones son problematizadas en gestos posteriores al reconocer que nuestras experiencias de la contingencia en relación a la identidad, a la producción de alteridad a través del dogmatismo de la identidad y a la globalización de la contingencia a través del proyecto moderno de dominio surgen de una interpretación que compite con las demás pero que no puede garantizar su propia necesidad.

En un futuro próximo, que se extiende perpetuamente ante nosotros, la irreductibilidad y el cuestionamiento de los presupuestos fundamentales se ciernen sobre la interpretación: la ironía de la interpretación; la alegre ambigüedad del "hombre" y sus dobles; la irreductibilidad de proyecciones ontopolíticas discutibles. La interpretación posnietzscheana se basa en la genealogía y la deconstrucción para exponer las brechas entre sus pretensiones y la estabilidad de sus logros, a pesar de que toma menos tiempo para reconocer estas brechas que para identificarlas en sus contrincantes. Trata las posiciones alternativas —representadas con demasiada crudeza en este ensayo por una serie de nombres en una matriz— como portadoras rivales de una interpretación proyectiva, preguntándose por el impacto que tienen luego que el aura de necesidad o la trascendencia que las rodea se han atenuado. Interrogándose también por su desarrollo una vez que se han liberado de la obligación de lograr una pureza que ninguna perspectiva puede alcanzar, como así también por la capacidad de transformar los términos establecidos de ciertos discursos, por más modestos que sean, dentro de un determinado campo de debate.

Nada es fundamental. Por lo tanto, la genealogía es necesaria. Porque la experiencia cultural de un orden fundamental de las cosas sigue restableciéndose en formas que pueden fomentar el agravio y la violencia innecesarios.

Nada es fundamental. Pero el término *hsu*, en chino, sugiere que la nada es también una plenitud, como en el proverbio que dice "aferrarse al vacío es como conseguir la plenitud"[21]. El inglés conserva huellas de esta complementariedad entre la nada y la abundancia, sobre todo cuando se considera la diferencia en términos de aquello que excede al ser determinado sin ser determinada en sí misma. Diferencias, resistencias y energías proteicas fluyen a través de las "brechas perpetuas", dentro y entre las formaciones sociales, abriendo posibilidades para una política de pluralización.

Nada es fundamental. Una frase que se presenta como una afirmación susceptible de ser discutida en relación al devenir fundamental de las cosas. La afirmación de lo discutible de esta fe afecta el carácter de las relaciones que cada uno persigue con formulaciones alternativas de los fundamentos del ser. Una reflexividad crítica, si se vuelve recíproca a través de las líneas de diferencia entre las orientaciones fundamentales, fomenta el respeto agonístico entre los contendientes que comparten un poder social aproximadamente equivalente; y fomenta la capacidad de respuesta crítica a la diferencia donde el poder es asimétrico.

Nada es fundamental. Por lo tanto, casi todo cuenta para algo. Una ética del cuidado de la diversidad de la vida se sitúa cautelosamente entre estas dos afirmaciones, presentando este "por lo tanto" como su regalo a la diversidad proteica de la vida. Reconoce la necesidad de limitar su

---

21 Cuando le informé a Joan Kleinman, una antropóloga estudiosa de china, que la afirmación "nada es fundamental" invoca para mí una plenitud proteica *posibilitada* por la ausencia de cualquier propósito o principio fundamental en el ser, ella sugirió que este pensamiento evenescente es más evidente en el término chino *hsu*, que significa vacío, hueco, abierto, sin forma, lleno y sin fundamento en algún patrón complejo de determinaciones interdependientes. Me he beneficiado, espero, de nuestra discusión sobre esta palabra. La forma en que Nietzsche introduce este pensamiento es para señalar que el abismo y la abundancia son lo mismo.

propia autoafirmación para que otras religiones también puedan contar para algo. Sugiere que uno de los elementos de una ética generosa es el reconocimiento de que ni ella ni sus contrincantes están basados en un elemento que se pueda demostrar como fijo, automático, sólido, ordenado o necesario. Pero esto significa que la disposición ética que uno más admira nunca está garantizada. La ética tiembla ahora que se entiende como una posibilidad humana sin fundamentos cósmicos ni garantías pragmáticas. Una ética del cuidado de la diversidad del ser honra tanto su carácter irreductible como la fragilidad de la ética[22].

## Bibliografía


Bennett, Jane y Chaloupka, Bill (1993) *In the Nature of Things: Language, Culture, and the Environment.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Blumenberg, Hans (2008) *La legitimación en la era moderna.* Valencia: Pre-Textos.

Connolly, William (1988) "Making the Friendly World Behave". *New York Times Sunday Book Review*, 19 de febrero, 26-27.

Connolly, William (1990) "Review of Richard Rorty". *History of the Human Sciences,* Febrero 1990, 104-108.

Connolly, William (1991) *ldentity\Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox.* Ithaca: Cornell University Press.


22 Un consejo amistoso para el fundacionalista. Querrá preguntar: "¿Los nazis cuentan entonces?", etc., etc. Pero la forma de su pregunta no capta la formulación, devolviéndonos a un fundacionalismo que la expresión busca impugnar. Exiges una fórmula en lugar de una expresión. Una pista: ¿No es el nazismo exactamente la doctrina que niega que casi todo cuenta para algo?

Connolly, William (1993a) "Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault". *Political Theory*, Vol. 21, No. 3, 365-390.

Connolly, William (1993b) *Political Theory and Modernity.* Ithaca: Cornell University Press.

Deleuze, Gilles (2006) *Nietzsche y la filosofía*. Madrid: Anagrama.

Derrida, Jacques (1989) *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra.

Derrida, Jacques (2018) *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.

Elster, Jon (1983) *Sour Grapes.* Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2002) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2007) *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2008) *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2013) *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2015) "Espacio, saber y poder". *Bifurcaciones: revista de estudios culturales urbanos*, 19, 1-11.

Hacking, Ian (1982) Language, Truth and Reason. En *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press, 48-66.

Heidegger, Martin (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 7-29.

Heidegger, Martin (1996) La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 63-90.

Heidegger, Martin (2000) De la esencia de la verdad. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 151-171.

Mill, John Stuart (2019) *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich (2007) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich (2013) El *crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.

Rawls, John (1996) “La Justicia como equidad: política no metafísica”. *Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, 1, 23-46.

Rorty, Richard (1996) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Shapiro, Michael (1988) *The Politics of Representation*. Madison: University of Wisconsin Press.

Taylor, Charles (1987) Overcoming Epistemology. En *After Philosophy*. Cambridge: MIT Press, 464-488.

Taylor, Charles (2006) *Fuentes del yo.* Barcelona: Paidós.

Unger, Roberto (1987) *Social Theory: A Critical Introduction to Politics, a Work in Constructive Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard (2011) *Vergüenza y necesidad.* Madrid: Machado.

# Politizando la teoría[1]

Adriana Cavarero

## 1

La expresión "teoría política" es una especie de oxímoron. Etimológicamente ambos términos derivan del griego antiguo. "Político" es un adjetivo que proviene de *polis*, que, según Hannah Arendt (2003: 221), es "la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos". Corresponde a la condición humana de la pluralidad en la medida que "la pluralidad es específicamente *la* condición [ ] de toda vida política" (Arendt, 2003: 22)[2]. La "teoría" se deriva del sustantivo *theoria*, que significa contemplación y pertenece a la experiencia humana de ver, al campo de visión. En su derivación platónica, que posteriormente fue

1 "Politicizing theory", *Political Theory*, 30-4, 2002, 506-532. Traducción: Natalia Martínez Prado. Revisión: Mariano Portal.

2 *N. de la T.* He utilizado las traducciones de referencia en español en todos los casos en que existan.

transmitida a toda la tradición occidental, *theoria* es una visión de objetos —o ideas— verdaderos y universales ("idea" significa literalmente "lo visible") con los ojos de la mente (*nous*). Como señala Arendt, este tipo de visión noética es considerada por la filosofía griega como la actitud que caracteriza la única forma de vida verdaderamente libre: la *bios theoretikos*, traducida al latín como la *vita contemplativa*. Se distingue de la *bios politikos*, en latín la *vita activa*, que "denotaba de manera explícita solo el reino de los asuntos humanos, acentuando la acción, *praxis*, necesaria para establecerlo y mantenerlo" (Arendt, 2003: 26). Los rasgos de la teoría y de la política se oponen entre sí. Como pensamiento contemplativo, el primero implica a un pensador solitario que se retira del mundo de la pluralidad humana para disfrutar de la visión noética de los objetos desensibilizados y, por lo tanto, abstractos y universales. El segundo es un espacio compartido y relacional generado por las palabras y los hechos de una pluralidad de seres humanos. Dado que la acción "depende por entero de la constante presencia de los demás" (Arendt, 2003: 38), la política pertenece a la esfera mundana, siempre particular y contingente, donde la interacción plural produce una serie de acontecimientos impredecibles e incontrolables. La teoría, en cambio, trata de la visión solitaria de un orden de objetos de otro mundo, abstracto, universal y, sobre todo, estable. Debido a estas características opuestas, la teoría y la política son incompatibles. El hecho de que aparezcan juntas en la expresión "teoría política", la etiqueta de una disciplina científica practicada en nuestras universidades, depende, como sugiere Arendt, de una mentira metafísica mediática que debe su existencia sintomáticamente a Platón.

La historia de la teoría política y la mortificación del sentido genuino de la política comienzan con el mito de la caverna, que está en el centro de la *República* de Platón (514a-516e). Hay un doble itinerario en la

escena del mito: una ruta asciende y la otra desciende. Con el ascenso, el filósofo abandona la caverna de los asuntos humanos para contemplar las ideas, o más bien abandona el mundo incontrolable de la acción para refugiarse en el mundo tranquilizador de la teoría. Con el descenso, el filósofo vuelve a la esfera de la *polis* para imponer los principios que ha derivado de los objetos de la teoría: "las ideas se convierten en los patrones firmes, «absolutos», del comportamiento y del juicio político y moral" (Arendt, 1996: 120). La justa *polis* de la *República* consiste en un orden político *construido* y gobernado por el orden de las ideas. Platón es explícito al respecto: el filósofo es un pintor de constituciones (*polition zographos*) que, una vez que ha despejado su lienzo de cualquier rasgo efectivamente existente de la *polis* (en este caso, la Atenas contemporánea), diseña la ciudad justa tomando como modelo la idea de justicia que contempló en su mente (500e-501c). Puesto que fue diseñada por el filósofo, que es el único que contempla (*theorein*) las ideas, la ciudad justa tiene filósofos para sus gobernantes. Los filósofos están en posición de ordenar: tanto en el sentido de que construyen el orden político como en el sentido de que dan órdenes a otros, ordenan. Afortunadamente, la tradición occidental no hereda esta convicción platónica que otorga a los filósofos el cetro del mando, aunque sí hereda de Platón los cánones de la teoría política como una disciplina específica que aplica los principios de la *theoria* a la política.

También podría llamarse filosofía política, pero la cuestión no cambia. La filosofía, para la tradición occidental que comienza con Platón, es la teoría *par excellence*. *Theoria* y *philosophia* coinciden. La filosofía política y la teoría política, tanto desde el punto de vista etimológico como conceptual, plantean el mismo problema oximorónico, cuyo eje central es siempre el siguiente: las características de la teoría, derivadas de la experiencia en el ámbito de la vista, se trasladan, como criterios

fundacionales, al registro de la política. Aunque su principio es la acción, la política se convierte en una esfera construida y regulada por principios de visión.

En "La nobleza de la vista", un ensayo de derivación fenomenológica muy admirado por Hannah Arendt, Hans Jonas (2001: 135-136) demuestra cómo las características de la *theoria* dependen del privilegio típicamente griego del sentido de la vista. La vista percibe los objetos que están frente a quien los ve y que, en su mayor parte, se caracterizan por una permanencia en el espacio y el tiempo. Son estables, duraderos, presentes. Además, la vista percibe varios objetos simultáneamente, y los ve como distintos unos de otros en su diferencia discreta. La vista pertenece a la dimensión del espacio, y "el espacio real es un principio de pluralidad co-temporánea y discreta, independientemente de las diferencias cualitativas" (Jonas, 2001: 138). La vista implica, además, una posición activa del sujeto, que no solo puede abrir y cerrar los ojos cuando quiere, sino que no se ve afectada por los objetos de su visión. Los objetos no miran a la sujeta y, sobre todo, no la limitan a mirar. El objeto que veo "está presente para mí sin atraerme a su presencia" (Jonas, 2001: 146). La vista asegura, en otras palabras, una posición desapegada y no involucrada. El mundo está ahí, es visible, pero depende de nosotros si lo miramos o no. Vistas desde la distancia con desapego, las cosas adquieren un estado objetivo de estabilidad y permanencia, garantizando la realidad del *ser* como *presencia*.

Todo el léxico filosófico, que desde Platón concibe la *theoria* como la contemplación de entidades reales, duraderas, inmóviles y verdaderas, en la medida que son visibles o en la medida que son ideas, se fundamenta en el efecto de la objetividad y de la presencia producida por esta mirada desapegada. El elemento decisivo es la *presencia*; una presencia que pertenece tanto a la dimensión espacial del objeto que está ante el

contemplador como a la dimensión temporal de un ahora instantáneo que él eterniza. Trasladando la experiencia del ojo corporal a la de la mente, la *theoria* absolutiza el circuito autónomo entre esta permanencia del objeto y el *ahora* de la mirada. Congeladas en una presencia inmóvil, las imágenes mentales vienen, de esta manera, a constituir el espectáculo específico de la *theoria*. Contrariamente a la afirmación de Derrida, la metafísica occidental es videocéntrica, y no fonocéntrica (Derrida, 1985)[3].

En este sentido, Hannah Arendt nos recuerda que, según la doctrina pitagórica, la vida es una fiesta a la que acuden los mejores como espectadores (*theatai*) (Arendt, 2002: 115). *Theoria* y pasión por los espectáculos comparten la misma raíz léxica. Incluso los dioses olímpicos aman el espectáculo del mundo. En Homero, observan lo que sucede desde arriba y, a veces, bajan a la tierra para ofrecerse como un espectáculo portentoso para los mortales, que les compensan con una mirada atónita. La vida del filósofo, tanto para los pitagóricos como para Platón, es la mejor vida precisamente porque, como *bios theoretikos*, cabe dentro de la categoría de los espectáculos. Los objetos del espectáculo filosófico no son, sin embargo, cosas tangibles, personas, acontecimientos o incluso apariciones portentosas. Son, en cambio, ideas contempladas por la mente que, eternizadas en el *ahora* de su presencia, devuelven al contemplador el privilegio divino de esta eternidad. Envidiados por las criaturas mortales, los dioses que disfrutan del espectáculo del mundo son inmortales. El filósofo los imita y los supera conquistando un presente expandido, fruto de visiones inmateriales, que sugieren que la esfera del pensamiento es eterna. La eternidad, entendida como una dimensión

3 *Cf.* Cavarero (1996).

inmune al movimiento de la temporalidad, se convierte así en la marca de la verdad.

La espectacular marca de la verdad encuentra su fundamento definitivo en la doctrina platónica de las ideas, pero se origina en la actitud de los filósofos jónicos. Impresionados por la totalidad de las cosas que aparecen a su vista, o más bien por una *physis* que se presenta como un *todo*, inauguran la fase espectacular y prelogocéntrica de la filosofía. Antes de Heráclito y Parménides, los filósofos no se ocupan del *logos*. Asombrados, admiran la totalidad multiforme de la naturaleza e intentan dar un solo nombre a su principio: agua, *apeiron* (hierro), aire, átomos. Este asombro todavía deja huellas en la obra de Platón y del joven Aristóteles; se refieren al asombro (*thaumazein*) como la experiencia que da origen a la filosofía (Arendt, 2002: 151-174). Para aquellos que saben cómo verlo, el espectáculo del mundo es un hermoso orden, un *kosmos*, que capta la atención del espectador y provoca asombro. En la filosofía del período clásico, que transforma esta maravilla en la contemplación de objetos noéticos, la cuestión del orden pasa del mundo de la *physis* al registro de la *theoria*. La *theoria*, en efecto, se refiere a los objetos que se caracterizan por un orden (*kosmos*, *taxis*, *harmonia*); un orden, específicamente, que une los objetos en una totalidad y así se propone a sí mismo como un sistema. "Atar" es *legein* en griego, un verbo que también significa "hablar", precisamente porque el discurso es una conexión de palabras que las une, una con la otra, en un cierto orden objetivo, es decir, de acuerdo con las reglas del sistema de significación que llamamos lenguaje. Así, uno puede entender por qué el *logos* —como atestiguan las traducciones modernas de los textos griegos— puede significar tanto el discurso como la razón, tanto el lenguaje como el pensamiento. Sin embargo, el significado del *logos* para los filósofos del período clásico no radica en el aspecto fónico de las palabras habladas ni en el registro de los significantes, sino

en el orden objetivo de los significados mentales (el *ideai* de Platón y el *noemata* de Aristóteles) contemplados por la *theoria*. Como proclama toda la historia de la filosofía, a pesar de la variedad de sus autores y de los conflictos de sus facciones, estos significados y, obviamente, el orden que los organiza debe ser *claro* y *distintivo*. Incluso la ciencia, entendida en el sentido moderno de la palabra, está convencida de ello. El léxico de la visión se relaciona con la teoría, ya sea que pensemos que la teoría es metafísica o que la pensemos como ciencia. En consecuencia, a pesar de nuestros escrupulosos esfuerzos por distinguir las especificidades disciplinarias que tienen por objeto a la política, el problema oximorónico que concierne a la teoría política se refiere no solo a la filosofía política sino también a la ciencia política.

Ciertamente, en los debates contemporáneos, esta distinción tiene explicaciones metodológicas precisas, y se remonta a la separación moderna entre ciencia y filosofía. La disputa sobre el régimen de la verdad, que caracterizó al siglo XX y que continúa hoy en día, adopta la ciencia como un modelo verdadero e incontrovertible de conocimiento. Los cánones de la ciencia se convierten así en el criterio de medida para verificar el carácter científico de la tradición discursiva que la cultura occidental ha transmitido bajo el nombre de filosofía. El resultado de esta operación es que gran parte de esta tradición discursiva o, mejor dicho, la parte que no está incluida en los cánones de la ciencia, es tildada negativamente de *metafísica*: una especie de producción literaria carente de rigor científico y, por ello, poco fiable. El problema es mucho más complejo de lo que sugiere este breve tratamiento, y lleva a la conocida distinción entre filosofía analítica y filosofía continental, entre otras cosas. Sin embargo, por muy complejo que sea el asunto, todavía no elimina la adhesión constitutiva de la ciencia —y de la filosofía en general— a la esfera de la visión noética. Dicho de otro modo, aunque

la ciencia se caracteriza a sí misma, especialmente en la modernidad, como una forma rigurosa de conocimiento que se distingue de ciertos estilos "metafísicos" de la filosofía, sus raíces están en la *theoria*. Significativamente, en el período clásico de la antigua Grecia, este problema no existe (y no simplemente porque el término "metafísica" es una etiqueta póstuma dada a lo que Aristóteles llamó "primera filosofía").

Para los griegos, solo existe una forma de conocimiento objetivo —cierto y riguroso, verdadero e incontrovertible— cuya estabilidad está garantizada por las características de la *theoria*: su nombre, episteme, significa precisamente "aquello que permanece quieto, estable y siempre es el mismo". *Episteme* incluye filosofía, matemáticas, geometría, astronomía y física en la medida que son formas de conocimiento fundadas en la visión noética de principios universales, estables, incontrovertibles y verdaderos. Esto no implica que, ya con los griegos, en el ámbito de algunas de estas disciplinas, se excluya la verificación empírica o se devalúen los procesos de inducción, deducción, o incluso de falsificación. Pero sí implica que, a pesar de la especificidad de estos campos de investigación, el régimen de la verdad siempre pertenece a la esfera noética de la *theoria*. Pensar, razonar, argumentar, clasificar, verificar, es siempre una actividad noética que implica *theorein*. La adhesión de la teoría al "ver" no es un accidente metafórico debido a la etimología griega del término, es la marca original de su sustancia conceptual y su herencia histórica. Como nos enseñó la Ilustración, razonar es aclarar, iluminar puntos oscuros, ver mejor, sacar a la luz, liberar la investigación de la oscuridad de la ignorancia y el error.

## 2

A partir de Platón, señala Hannah Arendt, "la dicotomía entre contemplar la verdad en soledad y apartamiento, y quedar atrapado en las relaciones y relatividades de los asuntos humanos se convirtió en algo indiscutible para la tradición del pensamiento político" (Arendt, 1996: 126). Esta dicotomía también estableció una jerarquía o, mejor dicho, una firme creencia en la superioridad de los principios de la teoría, en la medida que son verdaderos, evidentes, estables y seguros con respecto al impredecible mundo incierto, móvil y contingente de los asuntos humanos. En consecuencia, como bien ilustra el mito platónico de la caverna, para "salvar" la política de la imprevisibilidad y la contingencia de la acción, se confió a la *theoria* la tarea de descubrir los principios universales capaces de regular la política. Los principios de la teoría se aplicaron entonces a la política. Despojada de sus propias características, es decir, de la pluralidad, de la acción y de la implicación directa de los agentes, la política fue concebida de acuerdo con las características propias de la experiencia solitaria de la contemplación en lugar de la de la acción, que es relacional y plural. Uno de los resultados más notables es que la política es subsumida por el problema central del *orden* o, mejor dicho, se convierte en "solo una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden" (Arendt, 2003: 27). Esto es evidente en la doctrina política de la *República* de Platón. Contemplando las ideas, el filósofo ve cómo se *vinculan entre sí* de acuerdo con un orden armónico —en el que cada cosa juega su parte— que corresponde a la justicia (*dikaiosyne*) (443c-d, 500c). Sintomáticamente, por lo tanto, dentro del horizonte platónico, la justicia no es simplemente un elemento de orden, un valor entre otros, es el orden mismo. Esto explica por qué la *polis* justa, construida sobre la idea de justicia, refleja el orden de las

ideas. El célebre papel de analogía en la filosofía de Platón, según el cual la armonía del cosmos corresponde a la de la *polis* y del alma individual, no es más que un homenaje al orden de las ideas tomadas de la *theoria* y aplicadas a todos los demás ámbitos de indagación.

Esta herencia de orden a la *theoria*, que es el núcleo de la propuesta política de la *República* de Platón, constituye un legado duradero que pasó a caracterizar el estatus disciplinario de la teoría política. Como atestigua la tradición, la teoría política identifica la cuestión de la política con la cuestión del orden. Los autores y las épocas exponen el problema y lo resuelven de diferentes maneras, pero el problema en sí sigue centrándose en la esencia de la política como orden. Hobbes y Locke, por ejemplo, construyendo el Estado sobre la ficción teórica de los individuos naturales y el contrato social, no hacen más que devolver, una vez más, la especificidad de la política a la cuestión del orden. Confirman que la teoría política reconoce su objeto específico en un orden —gobernable y predecible, conveniente y tranquilizador, justo y legítimo— que neutraliza el desorden potencialmente conflictivo inscrito en la condición natural o prepolítica del ser humano. El "estado de la naturaleza", en la medida que es una imagen del desorden sobre la que la *teoría* política impone un remedio, corresponde de hecho a la esfera de los asuntos humanos que Platón colocó al fondo de la cueva. Al igual que el filósofo griego, el pensamiento político moderno sigue pensando en la justicia como orden. Un libro como *Teoría de la Justicia* de John Rawls ofrece una prueba de ello, ya que, para Rawls, la justicia siempre se refiere a la dimensión formal de las reglas y procedimientos (Rawls, 1995). El orden, objeto genuino de la *theoria* —de la filosofía y de la ciencia—, es afirmado por toda la tradición como el tema fundamental de la política. Ignorando el oxímoron en su núcleo, la teoría política cancela así la

imprevisibilidad de la interacción plural que constituye lo *proprium* de la política y la reemplaza con la previsibilidad del orden.

## 3

Así, según la tradición, la teoría política consiste en teorizar la política, o más bien en reducirla a los principios de la *theoria*. Parece necesario, por lo tanto, revertir este supuesto y finalmente pensar la teoría política en términos de *la politización de la teoría*. No es fácil para la teoría política romper con las características constitutivas de la *theoria*. Hay, de hecho, algo paradójico en esperar que esa teoría repudie la *theoria*. La actual crisis política —en su mayor parte, una crisis conceptual que demuestra la obsolescencia de las categorías del Estado-nación con respecto al fenómeno de la globalización— puede, sin embargo, alentarnos a replantearnos radicalmente la teoría política. No necesitamos encontrar una expresión alternativa que nombre, de una manera menos comprometida, la legitimidad de una disciplina que, en contra de su propia tradición, decide finalmente pensar en lo *proprium* de la política. Necesitamos, en cambio, dedicar el trabajo de la reflexión, o si se prefiere, el trabajo de la teoría, a la comprensión de este *proprium*. Para utilizar una fórmula que recuerda a la de Spinoza, la política pide ser estudiada según sus propios principios, en la medida que la política es un campo de interacción plural y, por tanto, de contingencia. Estos principios, ilustrados ejemplarmente por Hannah Arendt, tienen que ver con la pluralidad de los seres humanos en la medida que son seres únicos y no entidades ficticias como el individuo de la doctrina política moderna, y tienen que ver sobre todo con una dimensión relacional de dependencia recíproca, que expone como falsa la autonomía y autosuficiencia en la que insiste el

individualismo. Una teoría política que se liberara de las características perjudiciales de la *theoria* tendría que renunciar, por tanto, a la primacía del orden y, en consecuencia, a la disposición de concebir sujetos universales, homogéneos y ordenados.

En la historia de la filosofía política, el orden político y el sujeto político aparecen como aspectos coherentes de una misma construcción. Cada construcción del orden político como una forma dada es también una construcción de su sujeto, o mejor dicho, de aquel a quien esta forma construye y sujeta a sí misma: un sujeto que es, notoriamente, masculino y falogocéntrico. Para la justa *polis* de Platón, este sujeto es sustancialmente el filósofo; para la *polis* de Aristóteles, como leemos en su *Política*, es, más democráticamente, el hombre (*anthropos*) quien, en la medida que es un animal racional (*zoon logon hechon*), es, por esa misma razón, un animal político (*zoon politikon*) (1253a 1-18). Los fundadores de la doctrina moderna del Estado, en cambio, conciben al sujeto político como un individuo atomizado, libre e igual. Este es precisamente el individuo que sigue siendo la categoría fundacional del debate político contemporáneo, tanto para las posiciones que se centran en el individuo como para las que se oponen a él, ya sea complicando al individuo con la versión posmoderna de la identidad fragmentada o ahogándolo en la sustancia comunitaria. No obstante, es cierto que, desde los griegos hasta nuestros días, a cada forma política concebida por la *theoria*, le corresponde un *sujeto*. Para evitar el sonido demasiado cartesiano del término "sujeto", también podríamos decir que cada forma política implica un enfoque político de la cuestión de la ontología. En otras palabras, puesto que la política, cualquiera que sea su comprensión, se ocupa de los seres humanos, cada concepción de la política plantea la cuestión ontológica o, mejor dicho, presupone una ontología política. La conexión es tan

estrecha que, como afirma Giorgio Agamben (1996: 14), se podría decir lo inverso: "Cada ontología no puede dejar de implicar una política".

Convencida de esta estrecha relación, Hannah Arendt afirma que la ontología política de la tradición occidental es, desde sus orígenes griegos, manifiestamente falsa. El Hombre, a quien la célebre fórmula aristotélica define como *zoon logon hechon* y *zoon politikon*, contradice los principios básicos de la política: "*el* hombre es a-político. La política nace *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera* del hombre" (Arendt, 1997: 46). Arendt quiere subrayar el hecho de que, al combinar y neutralizar la pluralidad de todos los hombres (y de todas las mujeres, hay que añadir) en su concepto, el Hombre no puede ser político porque, en el horizonte del Hombre, no hay pluralidad y, en consecuencia, no hay relaciones. En la lógica del Uno, la imagen espejo de la lógica de lo Mismo, no hay ningún *intermedio*, ningún espacio relacional generado por la acción. Y, en consecuencia, no hay política. Lo que la tradición occidental llama "política" es en realidad un modelo de despolitización que, a partir de Aristóteles y, más aún, de Platón, expulsa la dimensión plural y relacional de la política; de hecho, reacciona al carácter contingente e incontrolable de esta dimensión. Según Arendt, incluso la forma moderna de democracia es parte de esta despolitización. Y, de hecho, continúa declinando la lógica del Uno a través de una noción del individuo que consiste en la "repetición más o menos afortunada del mismo" (Arendt, 1997: 47). Aunque permite un pluralismo de opiniones y de los partidos que las representan, el léxico fundamental de la igualdad niega la pluralidad y, en consecuencia, la política.

Es importante subrayar que el horizonte arendtiano de la pluralidad no debe confundirse con el tema del pluralismo que aborda la rama del pensamiento contemporáneo que defiende la libertad de expresión y el respeto de las diferencias culturales. La pluralidad, para Arendt, es ante

todo una característica de la condición humana, el hecho incontrovertible de una ontología fundamental o, si se prefiere, de una fenomenología radical. Cada ser humano se aparece a los demás de tal manera que "nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá" (Arendt, 2003: 22). Desde el nacimiento, que anuncia al recién nacido como un nuevo comienzo, en adelante, cada existente aparece como único y capaz de comenzar cosas nuevas. Es precisamente esto lo que los seres humanos tienen en común: la unicidad en la pluralidad o, mejor dicho, la unicidad que los hace plurales y la pluralidad que los hace únicos. Rechazando la lógica fundacional y universalista del sujeto y de cualquier otra entidad ficticia construida por la tradición, Arendt toma esta ontología como punto de partida para pensar la política. Define, por tanto, la política como el ámbito de la interacción plural donde "con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física" (Arendt, 2003: 201). Las palabras y los hechos, ambos incluidos en la categoría de *acción* arendtiana, corresponden de hecho a la capacidad, poseída solo por el ser humano, de expresar su unicidad o, mejor dicho, de distinguirse, de "comunicar su propio yo y no solamente algo" (Arendt, 2003: 200). En la medida que es la esfera de acción, la política adopta y cumple la ontología de la singularidad plural. En la teoría política tradicional, la ontología de las entidades ficticias —el hombre, el individuo— es funcional a la centralidad de la cuestión del orden o, por utilizar el término de Foucault, de la disciplina, en la medida que es sujeción, normalización. En la teoría política arendtiana, la ontología de la singularidad plural genera en cambio una concepción de la política, que es intrínsecamente indisciplinada, caracterizada por la fragilidad y la contingencia de la interacción plural, es decir, la acción como acción plural, es decir, como interacción "actúa en

un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos" (Arendt, 2003: 213). Esto significa que la infinitud y la imprevisibilidad son inherentes a la política. En términos arendtianos, la política no consiste en formas que ordenan a los sujetos sometiéndolos a una norma y excluyendo a los que no pertenecen —en la medida que constituyen la figura del otro, del extraño, del ajeno— a esta normalización. La política es un espacio relacional —del que nadie queda excluido porque la unicidad es una sustancia sin cualidades— que se abre cuando los existentes únicos se comunican *entre sí* recíprocamente con palabras y hechos y se cierra cuando cesa esta comunicación recíproca.

En consecuencia, podemos decir con Arendt que donde no se pone en primer plano esta singularidad plural (donde no se la acoge, se la respeta, se la considera un valor de importancia primaria e inalienable), no hay política. La política, tal como la concibe la tradición, donde el orden presupone y organiza entidades ficticias, traiciona lo que es más propio de la política. En este sentido, el totalitarismo, que acumuló en los campos seres humanos prescindibles, en la medida que ya estaban reducidos a la vida desnuda, es decir, a individuos deshumanizados al reducirlos a la realidad de un autómata, es la negación máxima de la política.

Aunque no es tan brutal y absoluta, hay, según Hannah Arendt, una negación de la política en cada una de las formas de organización que mantienen a los hombres unidos de manera ordenada sin dejar espacio para lo que ella llama acción. De hecho, vale la pena volver a mencionar que, en términos arendtianos, la acción, más allá de ser una capacidad de iniciativa, es un acontecimiento relacional que genera espacio para la autorrevelación recíproca. Con palabras y hechos, los seres humanos comunican su unicidad en primer lugar, activa y recíprocamente, en un espacio fundamentalmente compartido. Se comunican en la medida que

son únicos y plurales. Comunican su inconmensurabilidad en la medida que es una diferencia absoluta. Es por ello que la política exige ser concebida no solo como un ámbito que antepone el valor de la unicidad a la cuestión tradicional del orden, sino que se dirige a cualquier forma de orden residual —normas, reglas, acuerdos— para garantizar la apertura de espacios libres de acción. En esta visión, entonces, el orden político no coincide con una forma general de disciplina que neutraliza los efectos riesgosos, impredecibles, contingentes e indisciplinados de la relacionalidad plural, sino que se convierte en aquello que protege y garantiza los espacios abiertos por esta relacionalidad.

## 4

La revisión de la teoría política propuesta hasta ahora, en términos de politizar la teoría en lugar de teorizar la política, hace referencia explícita a la posición de Hannah Arendt, y adopta tanto su vocabulario como su marco conceptual. Sin embargo, vale la pena señalar que, aunque Arendt es la primera en denunciar el sometimiento tradicional de la política a los principios de la teoría, no es la única que concibe la política en términos de una ontología que insiste en la pluralidad de existencias únicas en relación unas con otras. Encontramos una posición similar hoy en día en el pensamiento especulativo de Jean-Luc Nancy. En su léxico, que deriva el nombre y el concepto de pluralidad de Arendt, la unicidad se convierte en *singularidad* y la relación en *nudo*. A la "verdad vacía de la democracia y del sentido excesivo de la subjetividad", él opone "una política del anudamiento incesante de singularidades unas con otras, unas según las otras o unas por las otras, sin otro *fin* que el encadenamiento de nudos" (Nancy, 2003: 93). Tal política consiste, "primero en

atestiguar que no hay singularidad que se anude a otras singularidades, sino que solo hay lazo retornado, relanzado, reanudado sin fin, sin que ninguna parte esté ni puramente anudada ni puramente desanudada" (Nancy, 2003: 93). Se trata, por tanto, de una política que coincide inmediatamente con el estado ontológico del ser en común de los singulares: porque "lo singular es de golpe *cada* uno y, por tanto, también *con* y *entre* todos los otros. Lo singular es un plural" (Nancy, 2006: 48). Contrariamente a Arendt, lo que Nancy llama política no implica por tanto *acción*, es decir, no consiste en la interacción de palabras y hechos, sino que es simplemente la forma de ser, la condición ontológica fundamental de los existentes singulares que son comunes porque se muestran unos a otros. En lugar de exhibirse activamente, se exponen pasivamente:

> el ser-con es exactamente esto: que el ser, o más bien que ser no se reúne como el resultado común de los entes, ni se distribuye como sustancia común. Ser *nada* es en común, pero *nada* como la distancia *en* que se dis-pone y se mide lo en-común, es decir, el con, el ante-sí de *ser* como tal, *ser* de parte a parte transido de su propia transitividad: ser siendo todos los entes, no como su «sí» individual y/o común, sino como la proximidad que los distancia. (Nancy, 2006: 111)

Lo político, para Nancy, corresponde precisamente al *en* de este ser *en* común. Favorece, sobre todo en las obras menos recientes, el término "comunidad", de hecho, fundamenta la política en el *con*, el *entre*, el *en* —el que corresponde, en el léxico arendtiano, al *inter-medio*[4]— es decir, en cualquier partícula de palabra que aluda a la relación ontológica

4 *N. de la T.* Aquí se hace la distinción del *entre* (*among*) de Nancy y el *inter-medio* (*in-between*) de Arendt.

original inscrita en la pluralidad de los seres singulares. Así, de acuerdo a este significado, la política no tiene en cuenta un cierto tipo de relación, nudo o vínculo históricamente determinado, como, por ejemplo, la *koinonía* aristotélica o el contrato de las doctrinas de la ley natural, o, más en general, la ley. La política *es* el vínculo: un vínculo inscrito en el estado ontológico de la singularidad, en la medida que la singularidad implica la pluralidad y, por lo tanto, la relación, la vinculación de uno con el otro. Las tres categorías que se producen recíprocamente —unicidad, pluralidad y relación— determinan, según Nancy, la *coincidencia* de ontología y política.

Esta coincidencia es, precisamente, absoluta. Aunque lo concibe, como Arendt, en términos espaciales, Nancy no entiende la política como un espacio producido contextualmente por las palabras y los hechos de los agentes y, por lo tanto, como una escena activa que tiene una dimensión local y temporal. Él lo entiende, en cambio, como el dado relacional de la condición ontológica. Esta relacionalidad tiene las características de una vinculación y un espaciamiento que se extienden *hasta y por* el hecho ontológico de la pluralidad humana. La política es ya, de una vez y de inmediato, la existencia de seres singulares, ligados entre sí, que comparten el espacio común de su pluralidad. Y no es solo la política, en los textos de Nancy, la que se aplana en ontología. Cada esfera disciplinaria —ética, política, estética, gnoseológica, etc.— se reduce de hecho sustancialmente a una variable de la perspectiva que declina de diferentes maneras el tema ontológico del nudo. La cuestión que se plantea en los distintos horizontes disciplinarios es precisamente la del *entre* y el *con* de una singularidad que es una pluralidad, o, para decirlo en términos arendtianos, es el *inter-medio* que permite "hallarse relacionado y separado" (Arendt, 2003: 67) de los otros al mismo tiempo. En el léxico de Nancy, sin embargo, esta separación se convierte en un compartir. La

existencia, de hecho, "es, solo si se comparte". Lo que nos une, la política o la comunidad, es lo mismo que nos comparte.

*Nos* comparte es, al mismo tiempo, se comparte a *sí mismo*. Sintomáticamente, esto también es cierto para el *logos*.

El asunto del *logos* no es obviamente irrelevante para la tradición de la teoría política. El logocentrismo de la política es uno de los aspectos más conocidos de la cultura occidental. A este respecto, cabe señalar que el *corpus* tradicional de la teoría política comienza, en la filosofía griega clásica, con dos variantes que, enfatizando de diferentes maneras el significado ambiguo que el término logos tiene en la lengua griega, ayudan a construir dos modelos extremadamente influyentes: uno de inspiración platónica y el otro de inspiración aristotélica. Ambos son logocéntricos, pero mientras que en el primero *logos* se identifica con un sistema de pensamiento, en el segundo se conserva el significado general de *logos* como *habla*. Con Platón, en efecto, el *logos* termina coincidiendo con el orden de los significados o, más bien, de las ideas, en la medida que son los objetos visibles y silenciosos de la *theoria*. Aristóteles, en cambio, se concentra en el *logos* en cuanto que significa habla, discurso, lenguaje, y así enfatiza su carácter de comunicación verbal. En otras palabras, a diferencia de Platón, Aristóteles no deriva los criterios del orden político directamente de los principios de la *theoria*, sino que toma la entidad ficticia "Hombre" de la *theoria* y la define como un *zoon logon hechon*, que es, por esta razón, un *zoon politikon*. Según la *Política* de Aristóteles, el hombre es político porque habla y, más precisamente, porque significa con palabras lo que es bueno, útil, nocivo, correcto o incorrecto para la comunidad (*koinonía*), es decir, porque significa los valores que producen la comunidad como orden (1253a 10-18). Se comprende, por tanto, por qué la etiqueta de "neoaristotelismo" se aplica a la obra de los defensores contemporáneos de la democracia, que entienden la política como

diálogo, como intercambio de opiniones, o, para utilizar los términos de Habermas, como acción comunicativa (Habermas, 2008). Sintomáticamente, precisamente por su atención a la esencia política del discurso, Arendt también se encuentra a veces entre los neoaristotélicos.

Es importante subrayar, sin embargo, que el carácter intrínsecamente político del discurso no consiste, para Arendt, en su función de expresar lo que es bueno, correcto, útil y perjudicial para la comunidad, sino que consiste en la capacidad de expresar y comunicar a los demás la singularidad del hablante. Hablando, cada ser humano se comunica a sí mismo el carácter insustituible de su singularidad, la inconmensurabilidad de su existencia singular y contingente. Así, la concepción arendtiana de la política funciona como una crítica radical tanto de la teoría política platónica, que enfatiza el papel de la *teoría*, como de la aristotélica que, en cambio, valoriza el papel del *logos*. En otras palabras, la originalidad de la ontología de Arendt, que se fundamenta en la pluralidad de existentes únicos, radica en su propuesta de una nueva formulación, absolutamente anti-tradicional, de una teoría política finalmente entendida como una politización de la teoría.

En cuanto a Nancy, a pesar de su indudable postura anti-tradicional, la objeción planteada a su sugerencia de que la ontología y la política son inmediatamente coincidentes sale a la superficie, otra vez, con respecto a sus reflexiones sobre el *logos* como nudo y como lo que se comparte. Al decir de un famoso verso de Hölderlin — "desde que somos un diálogo" —, Nancy explica que somos nuestro diálogo: "y recíprocamente, el lenguaje es el entre nosotros" (Nancy, 1999: 71). El lenguaje es "el lazo sin sustancia" (Nancy, 2003: 96) donde el significado de las palabras habladas es solo un efecto secundario y consecuente del vínculo mismo en la medida que es el significado original. Cualquier otro significado, cualquier otro proceso de significación, presupone este significado. Como

Arendt, Nancy privilegia, por tanto, la relacionalidad del *decir* respecto del horizonte universal de lo *dicho*. Puede así afirmar que el acontecimiento de la política "podría ser llamado *toma de la palabra*" (Nancy, 2003: 96), que no debe entenderse ni como el principio democrático de la libertad de expresión ni como una pluralidad de "voluntades concurrentes en la definición de un Sentido" (Nancy, 2003: 96). Es, de hecho, la entrada singular —siempre singular precisamente porque es hablada por alguien— en la concatenación del habla, en el *legein* en la medida que es un vínculo. Esta concatenación es indisoluble, reticular, infinitamente interrumpida y enlazada de nuevo. Tiende "a la función más desnuda del lenguaje, hacia lo que se llama su función fática: el sostenimiento mutuo de una relación que no comunica sentido alguno sino la relación misma" (Nancy, 2003: 97).

La política de Nancy de la *toma de la palabra* se aleja significativamente, por tanto, no solo del horizonte habermasiano de la ética comunicativa, sino también del horizonte arendtiano que insiste en el carácter activo y contextual de la relacionalidad, de la sustancia política del discurso en la medida que es la comunicación de la singularidad. Para Nancy, el discurso —la práctica de hablar, de dialogar, de comunicar— se reduce también a una figura verbal de atar, es decir, a la figura de una relacionalidad pura que, en la medida que es la condición ontológica fundamental, no considera la concreción del contexto y no necesita ser actualizada. En otras palabras, Nancy adopta la afirmación arendtiana de que la política consiste en la relación entre los existentes únicos, pero la vacía de sus caracteres constitutivos de acción plural y por tanto de espacio interactivo. Para Arendt, la política no es simplemente una relación, como lo es para Nancy: es un cierto tipo de relación que es *interactiva y contextual*. Dicho de otro modo, la política, entendida en el sentido arendtiano, no coincide con la ontología, sino que es una forma de

responder activamente, es decir, de hacerse cargo, con palabras y hechos, del estado ontológico de la unicidad, la pluralidad y la relacionalidad.

Rescatando la teoría política de las falacias metafísicas de su fundamento platónico y su variante aristotélica, Arendt nos permite reformular radicalmente el concepto de teoría política en sí. En esta subversión de la teoría política, la teoría y la política adquieren un nuevo significado a través de la politización de la teoría. La *teoría* se refiere ahora a la visión de una ontología que se libera de la primacía tradicional de las entidades ficticias. La *política* subraya que esta ontología, lejos de contradecir los caracteres de la esfera de acción plural, converge con ellos y encuentra en ellos una plena realización. Se trata, por tanto, de una teoría política en la que las características visuales de la *theoria* no cumplen el significado de la política. En todo caso, ocurre lo contrario. Se trata de una política que, en la medida que es la esfera plural de la acción y, por tanto, el ámbito de la contingencia, orienta la perspectiva desde la que la teoría "mira" a la ontología.

## 5

Dado que la tradición de la teoría política, trasladando los principios de la teoría a la política, ha despolitizado la política, la propuesta de una teoría política que finalmente politiza la teoría también puede ser entendida como una repolitización de la política. Esta propuesta puede parecer más o menos interesante o metodológicamente plausible pero, como todas las propuestas que implican un replanteamiento de la teoría política, corre el riesgo de seguir siendo un mero ejercicio especulativo si no se enfrenta a las necesidades del presente. Deconstruir la historia de la teoría política solo tiene sentido si las categorías utilizadas

para esta deconstrucción aspiran a responder a la *crisis* política actual. Sintomáticamente, para Hannah Arendt, esto fue posible después de la experiencia del totalitarismo (Arendt, 1998). Y lo es también para nosotros hoy en día, en una época en la que las categorías del pensamiento político moderno parecen incapaces, no solo de comprender sino incluso de describir los escenarios contemporáneos. ¿Qué ha ocurrido, por ejemplo, con el Estado soberano y territorial en la era de la globalización? ¿Qué ha pasado con el poder disciplinario del orden, que aspira a controlar y homogeneizar a los individuos, con el desarrollo de la web? ¿Qué ha pasado con el concepto de enemigo en la "guerra" contra un terrorismo internacional omnipresente? Estas y otras cuestiones, más o menos trágicas y apremiantes, no hacen más que confirmar hoy el rápido declive de las categorías políticas en las que se basa la modernidad. Resultan obsoletas, engorrosas, inútiles; palabras de un guion escrito para una época pasada. Se percibe, a veces con consternación y dolorosa ansiedad, que hoy está en juego una nueva dislocación del poder. Pero el poder mismo, el lema central de toda la historia del pensamiento político, asume en la actualidad formas y modos que el léxico de la tradición ya no sabe cómo expresar.

Necesitamos un nuevo léxico político, una conceptualización que rechace las categorías inscritas en el modelo familiar y, por tanto, reconfortante del Estado moderno. En cuanto a la teoría política, no se trata, por ende, de actualizar los cánones de sus paradigmas disciplinarios, de perfeccionar las premisas metodológicas, ni de ajustar el marco argumentativo a principios rigurosos que garanticen su cientificidad. Se trata, en cambio, de aprovechar la oportunidad, inscrita en la crisis actual, de replantearse radicalmente la política, liberándola de su tradicional sujeción a los efectos despolitizantes de la *theoria*. En otras palabras, necesitamos una nueva teoría política que no se limite a reorganizar las

categorías modernas de manera diferente para adaptarlas a nuevos escenarios, sino que registre su colapso para repensar radicalmente la matriz de la propia política. De ahí el papel fundacional que, a sugerencia de Hannah Arendt, esta nueva teoría política reconoce en la ontología de la singularidad plural, en la medida que se opone a la ontología tradicional.

Esta oposición es crucial. En términos arendtianos, corresponde al rechazo de la ontología que se centra en la cuestión de *qué es* el ser y se centra, en cambio, en la cuestión de *quién es* cada uno. Es útil señalar que la pregunta sobre el *qué es* no solo mira y produce entidades ficticias —el hombre, el sujeto, el individuo, la persona— sino que también se refiere al problema de las llamadas identidades culturales basadas en la etnia, la religión, la sexualidad, la clase social, etc. La pregunta, inherente al problema de la identidad, se plantea: ¿qué significa ser afroamericano, musulmán, lesbiana, etc.? En las últimas dos décadas, el debate político moderno ha tenido que enfrentar sintomáticamente la contradicción entre el paradigma del individuo universal y las identidades plurales de una sociedad multiétnica y multicultural. ¿Cómo se reconcilia la universalidad con las diferencias? La interrogación, especialmente en la teoría feminista y en los estudios poscoloniales, lleva a menudo a una crítica del paradigma universalista en la medida que es el producto histórico de una universalización impropia del hombre occidental, entendido como blanco y masculino. En este debate dentro del horizonte posestructuralista angloparlante, la posición de Judith Butler emerge como particularmente original y ampliamente hegemónica. Tematiza las identidades de acuerdo con su poder inclusivo o exclusivo, como efectos de una performatividad que "acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición o la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizantes"; propone una estrategia política que moviliza estas identidades naturalizadas a través de una repetición paródica y subversiva que las hace proliferar de

manera incontrolable (Butler, 2002: 318)[5]. El efecto de la estabilización no solo afecta a las identidades hegemónicas —como las que definen al sujeto como blanco, masculino y heterosexual— sino a cualquier identidad que se normaliza a través de un proceso de repetición. Cada tipo de identidad, como respuesta reiterada y por lo tanto estable a la pregunta de qué es alguien, surge de nuevo como un sistema de inclusión y exclusión, es decir, confirma la obsesión de la teoría política por el orden y la disciplina.

Dirigida a una política de subversión desordenada, la ontología de Butler es, por tanto, una ontología de la movilidad permanente. Sin embargo, corre el riesgo de rendir un último e irreverente homenaje a la gramática del *qué* es, de la que ha surgido toda la historia de la ontología occidental. La ontología arendtiana, que se centra en la cuestión de *quién* es alguien, parece más convincente, sobre todo ahora que el modelo político de Occidente está en crisis. Después de todo, es precisamente esta cuestión la que determina el carácter político de la acción en la medida que es la revelación plural de la singularidad.

Acción y discurso están tan estrechamente relacionadas debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: "¿quién eres tú?". Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos.

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de "quién" en distinción al "qué" es

5 *Cf.* Butler (2007).

alguien —sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta— está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace (Arendt, 2002: 202-203).

La esfera del *qué* es, ejemplificada aquí por Arendt como cualidades y talentos personales, puede extenderse provechosamente a la cuestión de las identidades culturales. Como señala Bonnie Honig (1992: 227), "Desde la perspectiva de Arendt, una comunidad política que se constituye sobre la base de una identidad previa, compartida y estable amenaza con cerrar el espacio de la política, homogeneizar o reprimir la pluralidad y multiplicidad que postula la acción política". La ontología del *quién* no se deshace de las identidades culturales y de la pertenencia a la comunidad, pero sí impide que se conviertan en el fundamento de la política. El *quién*, de hecho, enfatiza el valor primario de un existente sin cualidades, membresías, identidades culturales. La política como relación interactiva, sobre todo, debe asumir la responsabilidad de este valor. La política es, por tanto, un espacio relacional —contextual, contingente e infalible— que se abre en todas partes para todos. El permiso de entrada a este espacio no exige la pertenencia a un grupo que comparta una identidad. La identidad, de hecho, ha de permanecer atrás o supeditada al verdadero carácter político de la mera relación. Son los que están presentes, en la medida que se exponen activamente los unos a los otros como existentes revestidos solo de su unicidad, los que producen el carácter político local del contexto. Respondiendo con palabras y hechos a la "verdad" de la ontología, la relación plural decide el *proprium* de la política.

Afirmar que la principal categoría de lo político es la relacionalidad no debe, sin embargo, aparecer como un acto arbitrario y, menos aún, escandaloso. Desde cierto punto de vista, todo lo que la tradición llama política es de hecho una forma de relación transfigurada o, mejor dicho,

desfigurada. Platón lo llama *harmonia* de ideas: una justa conjunción en torno al orden noético, que funciona como criterio para la construcción de la mejor *polis*. Empleando el término *koinonia*, Aristóteles lo entiende tanto como un proceso natural acumulativo como, sobre todo, la esfera de los significados comunes. El contrato de los filósofos del derecho natural representa un vínculo que, al dar a luz al Estado, rebate la falta de relación inscrita en el *bellum omnium contra omnes* (Hobbes) o la relación potencialmente pacífica pero prácticamente conflictiva inscrita en el estado de la naturaleza (Locke). Estos son, sin embargo, tipos de relaciones que están, precisamente, desfigurados: negando la pluralidad de los seres únicos, no reconocen esa relacionalidad plural que, como una ontología dada, constituye su propia matriz. Es decir, son figuras de comunidad que se inmunizan del contagio de la relacionalidad. Pero la relación, de hecho, lejos de proteger, ordenar, tranquilizar o disciplinar, expresa esa unicidad sin cualidades que une a las unas con los otros. Los coloca "cara a cara": exhibe el vínculo desnudo, aún no revestido de protecciones culturales, que contextualmente, cada vez, ubica a seres únicos en relación de unas con otros, haciéndoles plurales.

## 6

La globalización es uno de los nombres que se le asigna a la actual crisis de la política. Debería llamarse, en cambio, desterritorialización. Desde un cierto punto de vista, digamos estático, los Estados conservan aún hoy su dimensión territorial, bien definida por las fronteras: un espacio determinado por la soberanía política y jurídica. Desde otro punto de vista, llamémosle dinámico, en la actualidad, tales fronteras tienden a desaparecer: el proceso de homogeneización de la globalización las hace

inoperantes, obsoletas, superfluas. Como señala Seyla Benhabib, quien explora en profundidad los diferentes aspectos del problema, "la territorialidad se está convirtiendo rápidamente en una delimitación anacrónica de las funciones materiales y las identidades culturales" (Benhabib, 2001: 15). En el mundo globalizado, el imaginario espacial cambia radicalmente (Bauman, 2001). El Estado moderno, en la medida es un Estado territorial, se ocupa de fronteras que producen un "interior" y un "exterior". El mundo global no tiene ningún "exterior", sino otros planetas aún por globalizar y ya simbólicamente preglobalizados por los satélites que iluminan nuestras noches como cuerpos celestes metálicos. Dentro del horizonte del Estado, las distancias hacen que algunos Estados se acerquen y otros se alejen. En el horizonte global todo es más bien cercano y simultáneo. Modelada a partir del mundo de los negocios (el mercado, las finanzas, la marca o, para usar un término de Naomi Klein, el *logo*), la globalización viaja a velocidades telemáticas en un reino sin distancias, límites ni fronteras (Klein, 2001). El tiempo simultáneo de lo global contrae el espacio, extinguiendo sus dimensiones.

En una película muy debatida de 1940, "El gran dictador", Charlie Chaplin se hace pasar por un barbero judío que, debido a su parecido con Hitler, se encuentra en el lugar del dictador. En la escena más famosa, juega con el mundo: improvisa una especie de danza totalitaria, juega con él y lo hace rodar. La escena es útil para ilustrar la diferencia entre el totalitarismo y la globalización. Chaplin/Hitler, que encarna la figura necesaria de *jefe* de Estado en el movimiento totalitario, concibe el mundo como *su* territorio de conquista y expansión: hay países que anexionar y fronteras que delimitar. Al final, si la guerra totalitaria tiene éxito, no habrá más Estados de diferentes colores en el mundo, sino solo un color —negro, podemos imaginar— que cubra todas las regiones de la superficie. En el caso de la globalización, en cambio, los Estados no

son conquistados y las fronteras no están niveladas. Simplemente ya no son eficaces, aunque permanecen para decorar la superficie de nuestro globo terráqueo existente. Territoriales y soberanos, los Estados aún existen, conocemos sus nombres y fronteras, hablamos de ellos todos los días, pero el *poder* que está en juego en la globalización ya no reside en la soberanía ni en ningún otro rasgo inscrito en el territorio. En la era global, que no viene *después* sino *más allá* del Leviatán, el concepto de soberanía parece haber agotado incluso su reserva simbólica. En cuanto a la figura del *jefe* de Estado, el poder globalizador, aun con sus actores a la vista, ya no lo requiere, así como tampoco requiere el sujeto intencional y proyectivo. Este poder es penetrante, difuso, descentrado, reticular e impersonal. Su máquina, no por casualidad esencialmente tecnológica, parece funcionar por sí misma.

Eludiendo todas las definiciones unívocas, el poder que está en juego en lo que Hardt y Negri llaman la máquina capitalista imperial de la globalización alude, en primer lugar, a un triunfo de la economía sobre la política (Hardt y Negri, 2006). "Economía" —también es una palabra antigua de origen griego— no es quizás el término más adecuado, pero sirve para sintetizar un entrelazamiento de fenómenos heterogéneos y complejos, como el mercado sin fronteras y, en el mejor de los casos, sin leyes, la extraterritorialidad de las corporaciones multinacionales, la instantaneidad electrónica de la bolsa de valores, la comercialización de la imagen en la espectacular era del consumismo, la desarticulación de los procesos productivos en el sur del mundo, la explotación de la mano de obra en los países empobrecidos, la contaminación del planeta, etc. En cambio, hoy en día es más difícil indicar en detalle los diversos fenómenos que aparecerían bajo la rúbrica de la política. De hecho, en la era de la globalización, la sustancia incongruente del Estado territorial también hace obsoleto el léxico político que se fundamenta en él. La

democracia, la igualdad, la libertad, los derechos y todas las categorías que pertenecen a este léxico presuponen necesariamente una dimensión territorial. La ciudadanía en sí misma no tiene sentido fuera de esta dimensión. Una ciudadanía global es impensable, en la medida que es un Estado sin fronteras.

No por casualidad, *global* es un neologismo desde el punto de vista del discurso político tradicional que ofrece el término *nacional* como forma adjetival de Estado, en comparación con el *supranacional* y el *internacional*. El horizonte político de la modernidad va de lo pequeño a lo grande, de lo nacional a lo supranacional, evitando sin embargo el riesgo de pasar de lo *fronterizo* a lo *sin fronteras*: esta última expresión no es, por lo general, otra cosa que una atribución estética para zonas de gran extensión —el desierto, por ejemplo— que, sin embargo, pertenecen a un Estado o se encuentran divididas entre Estados. Desde la perspectiva de una política basada en la soberanía territorial, el espacio sin fronteras es inconcebible. Más allá de cada frontera siempre hay otro Estado. El mapa político de la modernidad no permite una "tierra de nadie". La cartografía occidental hace un sistema coherente del mundo: tal vez bipolar, dividido en dos bloques, que hasta la caída del muro de Berlín organizaban a los Estados en grupos, que eran de todos modos coherentes; es decir, legibles de acuerdo a una lógica única, la del territorio delimitado por fronteras.

A decir verdad, una cierta división dicotómica de la Tierra aparece también en el lenguaje de la globalización. La figura más notable distingue al Norte del Sur del mundo, describiéndolos como áreas de riqueza y pobreza. El mensaje implícito, muy acorde con el espíritu de uniformidad de lo global, ese espejo infiel del universalismo, es que *con el tiempo* los países empobrecidos también se harán ricos o, como se dice, saldrán de su actual estado de subdesarrollo (Chakrabarty, 2008: 15-28).

Mientras tanto, son explotados como suministros productivos de mano de obra barata. Sintomáticamente, esto resulta ser una oportunidad para exportar el modelo de Estado moderno a *zonas* alejadas de las occidentales que lo propiciaron. Organizadas como una especie de *campo* para la explotación del trabajo esclavo, las fábricas de las zonas empobrecidas del mundo necesitan, de hecho, un poder político centralizado, posiblemente fuerte, que las controle y las discipline. En determinadas circunstancias y en algunas regiones, la economía mundial necesita Estados y fronteras soberanos, pero no gobiernos democráticos, o, parafraseando a Weber, el monopolio legítimo de la fuerza sin la circunstancia atenuante de la democracia. Una necesidad diferente se refiere, en cambio, al papel de las fronteras en Occidente. Aquí, en lo que respecta a la regulación del flujo migratorio, el punto de vista de la economía global no siempre coincide con el de una política rigurosamente liberal y democrática. Depende de las circunstancias. El modelo de Estado es rígido, el de la globalización tiende a ser elástico, desarraigado y móvil. El éxito de la globalización no puede separarse de la movilidad de las mercancías, el capital y las personas. El Estado está llamado a adaptarse a esta movilidad. El escenario actual prevé que la política, en el curso de su inevitable desaparición, encontrará su *raison d'etre* de nuevo en una adaptación, cada vez menos negociable y más servil, a los dictados de la economía.

El declive del Estado territorial continúa, sin embargo, especialmente en Occidente, donde nació. La extraterritorialidad de la globalización debilita la forma y la sustancia del Estado territorial. Esto explica por qué, en el debate sobre la cuestión de la globalización, lo *global* no se opone a lo *territorial* sino a lo *local*. Se trata del fenómeno conocido, aparentemente paradójico, del llamado *glocal*: la globalización del mercado y de las tecnologías ve una resurrección del localismo identitario que apela a las raíces étnicas y religiosas. La identidad negada por el

proceso de desterritorialización de lo global se redescubre dentro de una mitologización de la historia territorial de las comunidades locales. Un relato que es, esencialmente, antiestatal o, mejor dicho, antimoderno, de islas que aspiran a afirmarse exclusivamente y, de este modo, a luchar entre sí. La globalización y la localización, a través del doble movimiento de inclusión y exclusión, parecen, por lo tanto, trabajar juntas para la liquidación definitiva del Estado: una, frustrando la cartografía territorial de la soberanía, y la otra, enfatizando las raíces territoriales de la identidad comunitaria.

Para responder a la crisis del presente, evitando la resurrección de mitos premodernos que constituyen su aspecto más insólito, habría que pensar la espacialidad de lo local en términos diferentes (Casey, 1993). Habría que idear una *localidad sin territorio*. El advenimiento de lo global, precisamente porque derrota la lógica del territorio del Estado, libera finalmente una perspectiva desterritorializada sobre la *localidad*. Esto no tiene que ser considerado como una porción más pequeña del territorio nacional o incluso como una "región" transnacional. Sobre todo, no es una zona del mundo unificada por una cultura, una religión, un idioma, una tradición o una creencia. La *localidad* no es ni tribal ni comunal. Es más bien un lugar, sin ninguna sustancia homogénea o territorial, que puede surgir o desaparecer en cualquier parte del mundo. Es el espacio relacional que Hannah Arendt llama precisamente política. Se ha advertido que se trata de "un espacio en el que se movilizan los términos de representación política y de agencia, desplazados de su lugar de inscripción rígida en categorías, conceptos y definiciones; un espacio… que se reconfigura, se repite, se narra de nuevo, constantemente" (Guaraldo, 2001: 234).

"Dondequiera que vayas, serás una *polis*", dice Hannah Arendt, citando una famosa frase que demuestra, en su opinión, cómo lo político para

los griegos consiste en el espacio que existe "entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén" (Arendt, 2003: 221). La *polis*, según la interpretación arendtiana, no está físicamente situada en un territorio. Es, en cambio, el espacio de la aparición, siempre y en todas partes capaz de ser representado, donde los seres humanos muestran activamente quiénes son. Por lo tanto, podríamos referirnos a esta *polis* como una *localidad absoluta*: "absoluta" en la medida que está "liberada" de la territorialidad del lugar y de la dimensión histórica del tiempo que llamamos tradición. La *localidad absoluta* no tiene fronteras predefinidas ni, menos aún, fronteras fijas o sagradas. Se extiende hasta el espacio interactivo generado por quienes lo comparten. Es un espacio relacional que ocurre con el acontecimiento de esta interacción y que, junto con él, desaparece. Por lo tanto, su lugar y momento son contingentes e impredecibles. "Dondequiera que vayas, serás una *polis*": dondequiera que haya un espacio interactivo entre seres únicos, que precisamente como tales se revelan unos a otros, hay política. La política pertenece a una *localidad* que consiste en la aparición de existencias únicas en su autoexposición activa, que es también una muestra de una pluralidad inconmensurable. La *localidad* exige pluralidad. De hecho, la *localidad* está hecha del contexto relacional de esta pluralidad que opone el valor de la unicidad a la cuestión de la identidad.

El horizonte de la *localidad* no es el fruto directo de lo *global*, sino lo que la globalización, en la medida que es una fuerza desterritorializadora y extraterritorial, permite hoy abrir. Dicho de otro modo, puesto que la cartografía de los Estados que hace del mundo un sistema coherente ha explotado y los parámetros topográficos que hacen del mundo una geografía de fronteras han implosionado, el mundo se presenta finalmente como un espacio disponible para el advenimiento contextual y contingente de la *localidad absoluta*. Vaciada de sustancia comunitaria y

sin ataduras del territorio, la localidad puede ahora tener lugar en cualquier lugar. Esto no significa que la *localidad*, como el nudo de Nancy, esté inmediatamente en todas partes, como si fuera una condición global de pluralidad humana que, por esa misma razón, es una comunidad política. La *localidad* está allí y solo allí donde, en cualquier parte del mundo, los seres humanos muestran activamente que su unicidad es el material dado, si no el valor absoluto, de su relación. Para decirlo de nuevo en el lenguaje de Hannah Arendt, la *localidad* como espacio relacional no se refiere a *qué* son los que la comparten, sino a *quiénes* son.

Liberada, por fin, de la cartografía de las naciones, la *política de la localidad* prohíbe anteponer las identidades culturales a la irrepetible singularidad de cada ser humano. Fiel a la ontología del *quién*, la localidad pone en juego la *unicidad sin pertenencia* y le confía solo el sentido de la relación. Lejos de evocar una pasividad, esto implica ante todo la actividad preliminar de despojar a nuestro ser occidental, oriental, cristiano, musulmán, judío, gay, heterosexual, pobre, rico, ignorante, bien educado, cínico, feliz, infeliz, e incluso culpable o inocente. La estrategia de una teoría política que reflexiona sobre la *localidad absoluta* incluye de hecho, como su acto preliminar, la deconstrucción de la pertenencia, la marginación de las cualidades, la despolitización del *qué*. Lo que queda, porque siempre ha estado ahí, es "*quién* eres tú" como pregunta dirigida a "tú que estás aquí": aquí, en el espacio de la *localidad*, contextual y en todas partes capaz de ser ejecutado, un espacio abierto por esta pregunta en la que el principio rector de la política, es decir, la primacía del *quién*, con respecto a la condición de subordinado de un *qué*, está ya en marcha.

A pesar de las apariencias, no se trata de una política utópica ni de una ética de la buena voluntad. Es más bien la reconfiguración de una teoría política que, inspirada por Hannah Arendt, sitúa el *núcleo* generativo y

simbólico de la política en la ontología de la unicidad plural. Además de ofrecer una crítica a la globalización, esta teoría política rinde tributo al trauma de la destrucción que los atentados terroristas del 11 de septiembre infligieron a los valores y la seguridad de Occidente. Sin embargo, no responde a la necesidad de una estrategia antiterrorista. Más bien busca un nuevo sentido de la política capaz de quitarle sentido al terrorismo —y a sus posibles motivos, así como a la lógica de las represalias. Hay una prueba sociológica, por así decirlo, e indudablemente conmovedora de ello en el comportamiento de los neoyorquinos que, tras la destrucción, colocaron en los muros de la ciudad imágenes de sus familiares muertos en el desastre de las Torres Gemelas. A la inmensidad del atentado terrorista, respondieron con la exposición de un retrato: el simple rostro de la unicidad. En el otoño de 2001, que fue también la caída simbólica definitiva del Estado territorial, los muros de Nueva York nos dijeron en primer lugar que los miles de personas que murieron el 11 de septiembre murieron *uno* por *uno*, y que son perdidos *uno* por *uno* por los miembros de sus familias y por aquellos que, mirando sus rostros, comparten su pérdida. Aparentemente, fue una respuesta emocional y, sin embargo, desde una perspectiva diferente, no solo fue una respuesta política mucho más efectiva que la apelación a la bandera, sino que fue quizás la más política de las respuestas ofrecidas hasta ahora. Subrayó el hecho de que el frágil valor de la singularidad requiere un sentido que contrasta con todos los sentidos —distorsionados o correctos, monstruosos o plausibles— que el debate sobre el evento, incluidas las banderas, ha producido hasta ahora sobre la idea de la política. Este sentido, es cierto, no es todavía la política de la *localidad absoluta*, pero es la figura, desgraciadamente trágica, del principio ontológico que constituye esta política.

En los muros de Nueva York, durante algunas semanas, un mapa de la unicidad, plural e irreductible a cualquier razón sistemática, sustituyó al antiguo orden de la cartografía del Estado. Había nombres propios, en muchos idiomas, pronunciados con diferentes acentos. Detrás de cada uno, una persona única que estaba y está desaparecida. Los registros oficiales ni siquiera han podido registrar las muertes de algunas de las víctimas porque nunca se había registrado su existencia. Se trataba de inmigrantes ilegales: una categoría inherente a la desterritorialización en la era global del mercado laboral. Al contrario que el Estado, la globalización no quiere ocuparse en absoluto de las fronteras y los territorios nacionales, ni de las pertenencias y las culturas. Llamados o rechazados por las sirenas de lo global, todos están dondequiera que se encuentren en este momento. El protagonista político ideal de la política de *localidad absoluta* ya se encuentra precisamente en esta situación, más allá de los guetos étnicos que las metrópolis todavía ofrecen.

Sin raíces en el territorio, la *localidad absoluta* es contextual. No pretende simplemente encontrarse en la ontología de la unicidad ni pretende coincidir con ella. La *localidad absoluta* siempre se refiere a los existentes únicos que interactúan y están contextualmente presentes: aquí y ahora, con un rostro, un nombre, una historia. La *localidad absoluta* los convoca o, más bien, es por ellos convocados, puestos en marcha. Generada como un espacio relacional, la localidad absoluta implica la proximidad, de uno a otro, de quienes la generan. Esta proximidad es una distancia que no es ni demasiado pequeña ni demasiado grande. Tiene la dimensión física de las miradas y las voces. Es suficiente para mirarse y hablarse unos a otros. Contrariamente a lo que ocurre a nivel global, la *localidad* no contrae espacio a la velocidad casi simultánea de comunicación que ofrecen los medios electrónicos. En cambio, se toma su tiempo para comunicarse. En la *política de la localidad*, antes de

comunicar significados específicos —para volver a utilizar los términos de Arendt—, los que están presentes en realidad comunican, uno al otro, en primer lugar, su unicidad. Esto significa que el valor de la unicidad es el principio primario de la escena política, si no la regla que decide su disposición espacial y temporal. Cuando se produce la *localidad absoluta*, diseña una red de proximidades plurales en su espacio. Aunque aparecen juntas, estas proximidades se comunican una a una, una cada vez y una a la vez. La política y, al mismo tiempo, su poder simbólico, consiste en esta relacionalidad discreta de la *localidad*. Esto sugiere que la localidad, precisamente por el contagio que pertenece esencialmente a lo simbólico, tiene el poder de multiplicarse a sí misma. Una, cien, mil *localidades absolutas* podrían ser, un poco irónicamente, pero sin duda no nostálgicamente, el eslogan. Liberada también de la lógica del territorio, que la enmascaraba bajo el concepto del individuo, la ontología de la unicidad tiene una extensión global. La política de la *localidad* puede tener lugar en todas partes: impredecible e intermitente, incontrolable y sorprendente.

## 7

Politizar la teoría significa derribar la tradición que en su lugar teorizó la política, pero no significa eliminar la esfera de la *mirada* que está implícita en la teoría. La teoría política, incluso aquella que orienta su eje conceptual de acuerdo con la ontología de la unicidad plural, es siempre una disciplina que consiste en una visión y que moviliza la imaginación. La visión se orienta, sin embargo, en este caso, no a entidades ficticias, sino al *datum* de la condición humana: se atreve a presentarse como una fenomenología radical de la materialidad fundamental de los seres

humanos que son singularidades encarnadas, que existen aquí y ahora, de esta manera y no de otra manera. La imaginación se vuelve hacia *una localidad absoluta* que no es la forma canónica del presente, sino solo una figuración posible, un principio hermenéutico simple para el horizonte político, todavía no presente y ya requerido, que viene después de la época de los Estados. Obviamente, la teoría política no coincide con la política; no consiste en actuar políticamente. La teoría política es teoría: su estado disciplinario consiste en observar, ver e imaginar. Inaugurándolo, Platón obligó a la teoría política a mirar hacia arriba, es decir, a liberarse del *proprium* de la política para remediar su contingencia constitutiva con la seguridad del orden. La crisis del modelo de Estado en la era de la globalización —la última figura de la crisis de la historia política occidental del orden— facilita más bien el gesto teórico de mirar hacia abajo. Es decir, facilita el gesto de mirar la contingencia de una agencia en la que la pluralidad es la revelación de una unicidad que se presenta como una diferencia absoluta, inclasificable y no ordenable. Esta diferencia aparece como desorden y caos solo desde la perspectiva de la obsesión tradicional por el orden. Sin embargo, desde un punto de vista más sabio, es una categoría que permite pensar en la realidad insustancial de un vínculo político, capaz de ser representado en cualquier lugar y dotado de una regla que afirma la primacía del *quién*. Este vínculo insustancial tiene el mérito de neutralizar tanto las potencialidades conflictivas bien conocidas del vínculo de identidad como el efecto normalizador de las identidades construidas socialmente.

El término "identidad", central en muchos debates contemporáneos, tiene de hecho, al menos, una doble aceptación que concierne a diferentes áreas de problematización. Por un lado, está el problema de la identidad comunitaria. Este tipo de identidad, cuando adopta una forma excluyente sobre la base de la religión o de la etnia, plantea no tanto la

cuestión habitual, típica de las sociedades multiétnicas, de la salvaguardia democrática de las diferencias, sino más bien la cuestión de preservar el espíritu de la propia democracia contra el fundamentalismo. Por otro lado, está el problema —enfocado principalmente en las teorías posmodernas y posestructuralistas que insisten en la performatividad del lenguaje— de las diversas identidades construidas socialmente que estabilizan y naturalizan, de acuerdo con un orden jerárquico, el significado de ser hombre, mujer, heterosexual, homosexual, blanco, negro, etc. A esta doble declinación de la cuestión de la identidad corresponden diferentes enfoques estratégicos. El enfoque del caso de las identidades comunitarias aborda cuestiones complejas: por un lado, se salvaguarda el vínculo comunitario, cuando no es exclusivo y, por tanto, en principio reconciliable con el universalismo; por otro, se opone al vínculo de las comunidades excluyentes y fundamentalistas, en la medida que contrasta radicalmente con el principio democrático y con la tradición política moderna de Occidente. El enfoque de las identidades construidas socialmente se ocupa de cuestiones de otro tipo: como bien ejemplifica la posición de Judith Butler ya mencionada, el énfasis se pone en una estrategia subversiva que intenta movilizar, confundir y desmantelar la matriz normativa de la identidad. El principio inspirador de esta estrategia subversiva es, por consiguiente, una especie de desorden perpetuo del orden: perpetuo, porque está en deuda con el mecanismo constitutivo de autoconsolidación del orden. Ancestral y siempre nueva protagonista de la escena, la lógica del orden decide por tanto la dinámica de su *otro* como subversión infinita.

Con respecto a las dos variantes —aquí simplificadas en extremo— de este marco problemático, la imaginación de la *localidad absoluta* tiene la ventaja de insinuar un horizonte teórico que replantea el vínculo, liberándose de cualquier sustancia identitaria y oponiéndose al orden

sin pagar la deuda a una subversión perpetua. La relación interactiva que responde a la ontología de la unicidad plural, de hecho, consiste en un vínculo que no tiene ni fundamento en la identidad ni finalidad desordenada. En efecto, hay reglas y principios inscritos en esta relación: el valor primario de la unicidad con respecto a cualquier pertenencia a una comunidad, la estructura múltiple y horizontal del vínculo, la contingencia de su surgimiento y desaparición en cualquier lugar, la exposición desnuda de un yo sin cualidades que depende, en el contexto material de la *localidad absoluta*, de cada uno de los demás. La única identidad permitida, en esta economía de relación política, es por lo tanto la que se podría llamar una identidad altruista (Cavarero, 2000: 81-93). El *otro* no aparece aquí ni como una categoría intelectual ni como una entidad colectiva, sino que siempre tiene el rostro y la historia irrepetible de alguien.

Este es, después de todo, el desafío radical de una teoría política que, abandonando la visión tradicional de las entidades ficticias, finalmente politiza la teoría y, como diría Levinas, la obliga a mirar a la cara del otro. El *proprium* de la política consiste precisamente en el canon regulador de una agencia que no traiciona el objeto desarmado de esta mirada.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio (1996) Introduzione a Emmanuel Levinas. En *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Macerata: Quodlibet, 7-17.

Arendt, Hannah (1996) *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.

Arendt, Hannah (1997) *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah (1998) *Los orígenes del totalitarismo.* Madrid: Taurus.

Arendt, Hannah (2002) *La vida del espíritu.* Barcelona: Paidós.

Arendt, Hannah (2003) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
Bauman, Zygmut (2001) *La globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
Benhabib, Seyla (2001) "Dismantling the Leviathan: Citizen and State in a Global World". *The Responsive Community*, 11, 1-10.
Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan.* Buenos Aires: Paidós.
Butler, Judith (2007) *El género en disputa.* Barcelona: Paidós.
Casey, Edward S. (1993) *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of Place-World*. Bloomington: Indiana University Press.
Cavarero, Adriana (1996) "Regarding the Cave". *Qui Parle*, 10, 1-20.
Cavarero, Adriana (2000) *Relating Narratives*. London: Routledge.
Chakrabarty, Dipesh (2008) *Al margen de Europa.* Barcelona: Tusquets.
Derrida, Jacques (1985) *La voz y el fenómeno.* Valencia: Pre-Textos.
Guaraldo, Olivia (2001) *Storylines*. Jyvaskyla: Sophi Academic Press.
Habermas, Jürgen (1998) *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Taurus.
Hardt, Michael y Negri, Antonio (2006) *Imperio.* Buenos Aires: Paidós.
Honig, Bonnie (1992) Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. En Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 215-235.
Jonas, Hans (2001) *The Phenomenon of Life*. Evanston: Northwestern University Press.
Klein, Naomi (2001) *No logo.* Barcelona: Paidós.
Nancy, Jean-Luc (1999) *Luoghi Divini. Calcolo del poeta*. Padova: Il poligrafo.
Nancy, Jean-Luc (2003) *El sentido del mundo*. Buenos Aires: La Marca.
Nancy, Jean-Luc (2006) *Ser singular plural.* Madrid: Arena.

Rawls, John (1995) *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

# La filosofía política como actividad crítica[1]

James Tully

## Introducción

El editor de *Teoría Política* nos pidió responder a la pregunta "¿qué es la teoría política?". Esta pregunta es tan antigua como la teoría política o la filosofía política. La actividad de estudiar política, ya sea que esta se llame ciencia, teoría o filosofía, siempre se pone en duda a sí misma. La pregunta no exige una única respuesta, ya que hay incontables maneras de estudiar política, pero no un criterio universal para juzgarlas entre sí. Más bien la pregunta es "¿qué *diferencia* comparativa hace estudiar política de *esta* manera antes que de *aquella*?". La teoría política o filosofía política no solo abarca tres milenios de innumerables maneras de

1 "Political philosophy as a critical activity", *Political Theory*, 30-4, 2002, 533-555. Traducción: Sofía Benencio. *N. del A.* Quisiera agradecer a Cressida Heyes, Cheryl Misak, David Owen, Paul Patton, Quentin Skinner, Charles Taylor, y Stephen White, por los comentarios sobre los primeros borradores de este capítulo.

estudiar política, sino que además son tres milenios de diálogos entre profesionales sobre varios enfoques, sus méritos relativos y los criterios discutibles para su comparación. Ya que no hay una respuesta definitiva, tampoco existe un final para este diálogo. Mejor dicho, este es el tipo de diálogo de final abierto que aporta *perspectiva* a través de la actividad de elucidación recíproca en sí. Los compañeros de diálogo obtienen una perspectiva sobre lo que es gobernar, ser gobernados y disputar tal gobierno, a través del intercambio de preguntas y respuestas sobre las diferentes maneras de estudiar política y sobre los distintos criterios para su evaluación en relación a cómo esclarecen varios aspectos de los complejos mundos de la política —y qué cuenta como "varios aspectos de los complejos mundos de la política", también se cuestiona en el curso de este diálogo[2].

Con este horizonte de la pregunta en mente, deseo responder introduciendo una entre las muchas maneras de estudiar política e iniciar su elucidación recíproca comparándola con otras. Esta aproximación práctica, crítica e histórica puede ser introducida por un esbozo de sus cuatro características definitorias.

En primer lugar, comienza desde y le otorga cierta primacía a la práctica. Es una forma de reflexión filosófica sobre las prácticas de gobernanza en el presente, que son experimentadas como opresivas de alguna manera y cuestionadas por aquellos que se encuentran sujetos a ellas. El régimen cuestionable de prácticas luego es tomado como un problema,

2 Un ejemplo de este tipo de diálogo de preguntas y respuestas, tanto para la cultura islámica como para la occidental, son los diálogos de Platón. Para una reformulación contemporánea, ver Gadamer (2000) para la distinción entre la lógica de un diálogo de preguntas y respuestas y uno de problemas y soluciones que uso debajo. Para una historia de la filosofía política dialógica, desde Sócrates hasta el argumento de Hobbes contra ella y su afirmación de un estilo influyente de teoría política monológica, ver Skinner (1996).

volviéndose el lugar de disputa y negociación en la práctica, como así también de reflexión y de sucesivas soluciones y reformas, en teoría y en política.

En segundo lugar, el objetivo no es desarrollar una teoría normativa como la solución a los problemas de esta forma de ser gobernados —tal como una teoría de la justicia, de la igualdad o de la democracia—, sino revelar las condiciones de posibilidad de este conjunto históricamente particular de prácticas de gobernanza, y de la gama de problemas y soluciones característicos a los que da lugar (su forma de problematización). Por lo tanto, la aproximación no es un tipo de *teoría* política (en el sentido anterior) sino una especie de "filosofía práctica" (política y ética), es decir, una forma de vida filosófica orientada a trabajar en nosotros mismos, trabajando sobre las prácticas y las problematizaciones en las que nos encontramos[3]. Sin embargo, el objetivo tampoco es presentar una descripción etnográfica densa que apunte a una aclaración y un entendimiento por sí misma. Más bien, se busca caracterizar las condiciones de posibilidad de la forma problemática de gobernanza en una redescripción (a menudo, en un nuevo vocabulario) que transforme la autocomprensión de aquellos que se encuentran sujetos a y que luchan dentro de ella, permitiéndoles ver sus condiciones contingentes y las posibilidades de gobernarse a sí mismos de manera diferente. Por consiguiente, esto no es solo una filosofía política interpretativa, sino además un género específico de la crítica, o una actitud crítica hacia las formas de ser gobernados en el presente —una actitud de evaluación y posible transformación[4].

---

3 Por supuesto que hay muchos otros tipos de teoría política. Estoy usando este tipo específico como un objeto de contraste. Para la historia y el renacimiento de la filosofía práctica, ver Toulmin (2003); Nehemas (2005); Taylor (1998); y Williams (2016).

4 Para estudios en la historia de la actitud crítica, ver Foucault (2018 y 2004).

En tercer lugar, este objetivo práctico y crítico se consigue en dos pasos. El primero es un estudio crítico de los lenguajes y las prácticas en los que surgen las luchas y varias soluciones teóricas son propuestas e implementadas como reformas. Este estudio explica cuáles formas de pensamiento, conducta y subjetividad se dan por sentadas o están dadas como necesarias y, por lo tanto, funcionan como condiciones constitutivas de las prácticas disputadas y su repertorio de problemas y soluciones. El segundo paso expande esta crítica inicial usando una historia o genealogía de la formación de estos lenguajes y prácticas específicos como objeto de comparación y contraste. Este estudio histórico tiene la capacidad de liberarnos, hasta cierto punto, de las condiciones de posibilidad que no están cubiertas en el primer paso y, de esta manera, ser capaces de ver las prácticas y sus formas de problematización como un todo limitado y contingente. Es posible, entonces, poner en cuestión estos límites y abrirlos a un diálogo de evaluación comparativa, y así desarrollar la capacidad de perspectiva para considerar diferentes formas posibles de gobernar este terreno de cooperación.

En cuarto lugar, esta filosofía política es práctica, aun en otro sentido. La relación histórica y crítica con el presente, conseguida con esfuerzo, no se detiene a poner en cuestión un límite y entablar un diálogo sobre su posible transformación. La aproximación busca establecer una relación mutua continua con las luchas, negociaciones e implementaciones concretas de ciudadanos que experimentan modificando las prácticas de gobernanza en el terreno. No se trata de prescribir los límites de cómo deben pensar, deliberar y actuar para ser legítimos, sino de ofrecer un boceto revelador de los límites arbitrarios e innecesarios a las formas en las que están obligados a pensar, deliberar y actuar, y de las posibles maneras de ir más allá en este contexto. En cambio, la experiencia con la negociación y el cambio en la práctica, y los descontentos que surgen

en respuesta, proveen un análisis pragmático de la investigación crítica e histórica y los estímulos para otra ronda de actividad crítica.

Estas investigaciones filosóficas se mantienen así en una relación recíproca con el presente, como una especie de crítica permanente de las relaciones de significado, poder y subjetividad, en las que pensamos y actuamos políticamente, y las prácticas de libertad de pensamiento y acción a través de las cuales intentamos analizarlas y mejorarlas. De ahí el título "la filosofía política como actividad crítica".

Aunque este tipo de filosofía política puede ser interpretada como una tradición que retoma a los griegos y llega hasta el humanismo del Renacimiento y la filosofía crítica de la Contrarreforma, me encuentro primordialmente interesado en sus tres fases recientes: la filosofía política basada en la práctica del Iluminismo (Rousseau, Wollstonecraft, Hegel, Marx y Mill); las críticas y reformas de este cuerpo de trabajo por parte de Nietzsche, Weber, Heidegger, Gadamer, Arendt, Dewey, Collingwood, Horkheimer y Adorno; y la tercera, la reelaboración de esta tradición, nuevamente a la luz de nuevos problemas, por parte de académicos durante los últimos 20 años. A mi consideración, esta familia ecléctica de académicos contemporáneos incluye la aproximación histórica de Quentin Skinner y de la Escuela de Cambridge; la hermenéutica crítica y dialógica de Charles Taylor; la extensión de los métodos filosóficos de Wittgenstein a la filosofía política por parte de Hanna Pitkin, Cressida Heyes y Richard Rorty, entre otros; las historias críticas del presente iniciadas por Michel Foucault y los estudios críticos de Edward Said, que aplican métodos críticos de esta tradición, más allá y en contra de su eurocentrismo[5]. Además, esta aproximación práctica e histórica,

5 Ver Tully (1988 y 1994); Skinner (2012); Abbey (2000); Taylor (1998); Heyes (2000 y 2003); Rorty (1993); Gutting (1994); Foucault (2013); Said (1999 y 2000); y Rorty, Schneewind y Skinner (1990).

orientada a analizar e ir más allá de los límites, se ha formado a través de un diálogo crítico continuo con una contrastante tradición metafísica y universal orientada a descubrir y prescribir los límites. Esta aproximación contrastante viene de la ley natural escolástica y Kant; recurre a algunas de las mismas fuentes filosóficas y es llevada adelante por varios teóricos políticos neokantianos en el presente, especialmente en el trabajo de Jürgen Habermas[6].

En los últimos dos siglos han existido varios intentos de resumir esta tradición. El ensayo de Michel Foucault, escrito en los últimos años de su vida, "¿Qué es la Ilustración?", se encuentra entre los mejores. Dentro de este breve texto, Foucault presenta una sinopsis destacable que puede funcionar como un resumen del bosquejo que he demarcado:

> La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión. (Foucault, 2005: 17)[7]

Ahora me gustaría discutir las cuatro características definitorias del *ethos* filosófico.

6 Para el diálogo entre estas dos tradiciones, ver Ashenden y Owen (1999); Couzens Hoy y McCarthy (1994); Kelly (1994); y White (1995).

7 *N. de la T.* He utilizado las traducciones de referencia en español en todos los casos en que existan.

## Prácticas de gobernanza

La filosofía política como actividad crítica comienza desde las prácticas y los problemas de la vida política, pero lo hace cuestionando si los lenguajes de descripción y reflexión heredados son adecuados para esa tarea. En los últimos dos siglos, el principal campo de los estudios políticos ha sido el de los lenguajes, las estructuras y las instituciones públicas básicas de federaciones y Estados-nación independientes, representativos, democráticos y constitucionales, de ciudadanos libres e iguales, partidos políticos y movimientos sociales dentro de un sistema internacional de Estados. Las tradiciones filosóficas que disputan la interpretación de estas prácticas buscan clarificar la organización misma de estas últimas: las maneras en las que los sujetos modernos (individuos y grupos) deberían ser tratados como libres e iguales, y cooperar bajo ideales regulativos e inmanentes del Estado de derecho y el constitucionalismo, por un lado, y de la soberanía popular y la autodeterminación democrática, por el otro. Además, en el mismo período, seis tipos de estudios críticos han cuestionado estas prácticas y formas de problematización ortodoxas.

Los teóricos socialdemócratas han ampliado el rango de la filosofía política para incluir las luchas sobre prácticas no democráticas de producción y consumo, y los filósofos ecologistas han extendido las herramientas de análisis conceptual a nuestras relaciones con el ambiente. Más recientemente, filósofas políticas y del derecho consideradas feministas han llevado su atención a una amplia variedad de desigualdades y falta de libertades en las relaciones entre hombres y mujeres, bajo libertades e igualdades formales, y a través de las instituciones públicas y privadas de las sociedades modernas. Filósofos del multiculturalismo, del multinacionalismo, de los derechos indígenas y del pluralismo constitucional han arrojado luz crítica en las luchas sobre el reconocimiento

y alojamiento de la diversidad cultural dentro y a través de las instituciones formalmente libres e iguales de las democracias constitucionales. Los teóricos del imperio, la globalización, la globalización desde abajo, la democracia cosmopolita, la inmigración y la justicia más allá de las fronteras han cuestionado la precisión de conceptos heredados de Estados-nación westfalianos, independientes y representativos, para representar exactamente a los regímenes globales —multidimensionales y complejos— de gobernanza directa e indirecta de nuevas formas de desigualdad, explotación, desposesión y violencia, y las formas locales y globales de las luchas de los gobernados, aquí y ahora. Finalmente, a los académicos poscoloniales y posmodernos les han llamado la atención las diversas formas en que nuestros prevalentes lenguajes logocéntricos de reflexión política han fallado en hacer justicia a la multiplicidad de diferentes voces, esforzándose por la libertad de tener una voz democrática efectiva sobre las formas en las que son gobernados en el comienzo de un nuevo siglo[8].

Para emplear el análisis disruptivo de Stanley Cavell, podemos ver nuestro dilema, en cierto modo, como una analogía de Nora y Thorvld en la obra "Casa de muñecas", de Ibsen. Nora está intentando decir algo que es importante para ella, pero el lenguaje dominante en el que Thorvold escucha y responde malinterpreta la forma en que ella lo dice, lo que está diciendo y su comprensión de la práctica intersubjetiva en la que habla. Thorvold toma como algo normal que un matrimonio sea como una casa de muñecas y reconoce, interactúa con y responde a los problemas que Nora plantea siempre como si ya ella fuera una muñeca, con el rango limitado de conducta posible que esta forma de subjetividad implica. Como resultado, Thorvold falla en asegurar la adopción de



8 Para estas tendencias en estudios recientes, ver Tully (2002).

su discurso como un "reclamo de razón" y en consecuencia, un diálogo democrático sobre la justicia de las relaciones opresivas entre ellos (que componen su práctica de matrimonio) es descalificado desde el principio. Ella está privada de una voz en su mundo político. La primera pregunta para la filosofía política hoy es, por lo tanto, "¿Cómo atendemos a la extraña multiplicidad de voces y actividades políticas sin distorsionarlas o descalificarlas en la misma forma de acercarnos a ellas?" (Cavell, 1990: 101-126)[9].

Los seis tipos de estudios críticos enumerados arriba sugieren que no podemos aceptar de manera acrítica, como nuestro punto de partida, lenguajes y prácticas de la política por defecto —y sus tradiciones rivales de interpretación y resolución de problemas — que se han heredado de la primera Ilustración, como si fueran incuestionablemente abarcativas, universales y legítimas, requiriendo aclaración, análisis, construcción teórica y reforma, solo a nivel interno. Si vamos a desarrollar una filosofía política que tenga la capacidad de poner de manifiesto las formas específicas de opresión en el presente, requerimos de una "actitud" crítica de la Ilustración, en vez de una doctrina; una que pueda analizar y reformar aspectos dudosos de las prácticas y la forma de problematización de la política dominantes, en contra de una mejor aproximación a lo que está sucediendo en la práctica.

Una forma de proceder es empezar con un lenguaje más amplio y flexible de descripción provisoria, uno que nos permita abordar una relación dialógica con los problemas políticos *a medida que* son planteados, y motivar las luchas concretas del momento, para luego ajustarlo en el curso de la investigación, como los seis tipos de estudios críticos han comenzado a hacerlo. Combinando 30 años de investigación de Quentin

9 Para un comentario útil, ver Owen (1999).

Skinner y de la Escuela de Cambridge, y de Michel Foucault y la Escuela de la Gubernamentalidad, se puede tomar como un campo provisional de investigación a las "prácticas de gobernanza", esto es, las formas de razonamiento y organización a través de las cuales individuos y grupos coordinan sus diversas actividades, y las prácticas de libertad por las que actúan dentro de estos sistemas, siguiendo las reglas del juego o esforzándose por modificarlas[10].

"Gobierno" y "gobernanza", en el uso amplio que se le dio a estos términos y a sus análogos durante el siglo XVII, refieren a las formas múltiples, complejas y superpuestas de gobernar individuos y grupos. La "práctica de gobernanza" y la correspondiente "forma de sujeción" del gobierno de ejércitos, armadas marinas, iglesias, profesores y estudiantes, familias, uno mismo, hogares pobres, distritos, rangos, gremios, ciudades libres, poblaciones, compañías comerciales, piratas, consumidores, los pobres, la economía, naciones, Estados, alianzas, colonias y pueblos no europeos, parecieron tener su racionalidad y sus modos de análisis filosófico específicos. En la generación de Thomas Paine, Kant, Benjamin Constant y Hegel, el término "gobierno" (y "democracia") llegó a ser usado principalmente en un sentido más estrecho para referirse a las "prácticas de gobernanza" formales y públicas del Estado-nación constitucional, democrático y representativo (lo que sería nombrado Gobierno con *G* mayúscula). La filosofía política llegó a estar restringida a la reflexión sobre la disposición de este estrecho conjunto de prácticas de gobierno y sus problemas, como si fueran soberanos, esto es, la base desde la cual los demás fueron gobernados y ordenados a través de un

10 Para la Escuela de la Gubernamentalidad, ver Dean (1999), Rose (1999) y Burchell, Gordon y Miller (1991). Para la Escuela de Cambridge, ver las referencias de la nota 3.

sistema constitucional de leyes (y el recordatorio podría ser asumido por otras disciplinas).

Sin embargo, las prácticas de gobernanza en sentido amplio continuaron extendiéndose y multiplicándose. Los académicos de la segunda y la tercera fase, y los seis tipos de estudios críticos, hoy en día sugieren enérgicamente que somos gobernados en una multiplicidad de maneras que no derivan ni pueden ser deducidas de las tradiciones de interpretación heredadas de las formas de razonamiento y organización de las instituciones públicas de la democracia representativa y el Estado de derecho: por ejemplo, las formas en que una multitud de actores son capaces de gobernar nuestras relaciones con el ambiente o en que las corporaciones transnacionales tratan de gobernar a sus empleados, proveedores y consumidores globales; las formas en que somos conducidos a reconocernos e identificarnos como miembros de religiones, etnias, naciones, democracias libres e iguales, civilizaciones, y de otras como no miembros; las formas de gobernanza que acompañan a las comunicaciones electrónicas, las nuevas formas de trabajo material e inmaterial, y los deseos, el comportamiento codificado y los "afectos" de individuos y grupos en torno a la clase social, la educación, el género y la raza; las formas en que un régimen de derechos puede empoderar a algunos, mientras excluye o asimila a otros; las formas complejas de gobierno indirecto que han sobrevivido y se han intensificado a través de la descolonización formal en la última mitad del siglo XX. Por lo tanto, si nuestros estudios deben ser sobre el mundo real del gobierno, necesitamos empezar con un lenguaje de descripción provisional, capaz de revelar prácticas de gobernanza, tanto en sentido estrecho como ampliado[11].

11 Para más sobre este bosquejo de prácticas gobernanza, ver Tully (2000).

El estudio de las prácticas de gobernanza, ya sea en sentido estrecho o amplio, debe proceder de dos perspectivas: desde el lado de las formas de gobierno que son puestas en práctica, y desde el lado de las prácticas de libertad de los gobernados que se ponen en práctica como respuesta[12]. Una forma de gobierno incluye, en primer lugar, los juegos del lenguaje en los cuales ambos, gobernantes y gobernados, son guiados a reconocerse unos a otros como socios en la práctica, comunicación y coordinación de sus actividades; a elevar problemas y proponer soluciones; y a renegociar su forma de gobierno, incluyendo los lenguajes de administración y de legitimación normativa.

En segundo lugar, una forma de gobierno incluye la red de relaciones de poder por la cual algunos individuos o grupos gobiernan la conducta de otros individuos o grupos, directa o indirectamente, por innumerables desigualdades, privilegios, tecnologías y estrategias, y quiénes están sujetos al gobierno por otros. Las relaciones de poder, en este sentido amplio, son relaciones de gobernanza, ya que se han desarrollado históricamente en prácticas de gobernanza. No son relaciones de fuerza que actúan inmediatamente sobre cuerpos no libres y pasivos, y constituyen sujetos sin la mediación de sus propios pensamiento y acción. Mientras coerción y violencia pueden ser y son empleadas como medios, no deben ser confundidas con relaciones de poder. En cambio, las relaciones de poder son relaciones de gobernanza que actúan sobre agentes libres: individuos o grupos que siempre tienen un campo limitado de formas posibles de pensar y actuar en respuesta. Son el conjunto de acciones de aquellos que ejercen el poder las que actúan sobre las acciones de los gobernados, trabajando por diversos medios para guiarlos y dirigirlos

12 Ver Foucault (2005 y —su discusión más extensa de las prácticas de gobernanza y las prácticas de libertad— 2013). Mi bosquejo de las cinco características de las prácticas de gobernanza y de libertad se acerca a estos artículos (Tully, 1999).

para aprender cómo comportarse en formas regulares y predecibles — acciones que buscan estructurar el campo de las acciones posibles de los otros.

En tercer lugar, como gobernantes y gobernados participan en las relaciones —intersubjetivas y negociadas— de poder y conducta coordinada, gradualmente adquieren una forma específica de sujeción o de identidad práctica, una forma habitual de pensar y actuar dentro de las relaciones de asignación y los lenguajes de reconocimiento recíproco. Nuevamente, esta forma de estar "sujeto" a los lenguajes y los poderes de una forma de gobierno no debe ser interpretada como una forma de identidad que determina la autoconciencia y la autoformación de los gobernados hasta el mínimo detalle, sino como los diversos tipos de subjetividad relativa que uno internaliza y negocia a través de la participación con el paso del tiempo, con su abanico de conductas posibles y de variación individual. Las prácticas de gobernanza, entonces, son también prácticas de subjetivación, como, por ejemplo, los miembros de democracias representativas se vuelven ciudadanos a través de la participación en prácticas de ciudadanización.

Debido a que una relación intersubjetiva de poder o gobernanza es siempre ejercida sobre un agente que es reconocido y tratado como un socio que es libre, desde la perspectiva del gobernado, el ejercicio de poder siempre abre un campo diverso de maneras potenciales de pensar y actuar en respuesta. Las maneras en que los sujetos actúan sobre sus posibilidades son "prácticas de libertad", y oscilan a través de tres tipos de caso generales. En el primero, individuos y grupos actúan de acuerdo con las reglas de las prácticas, en las que cooperan con la diversidad de maneras de continuar como es habitual. Incluso en esta actividad denominada normal, la conversación y la conducta que son normales entre pares pueden modificar la práctica, a menudo, en formas desapercibidas

y significantes. En el segundo, los sujetos plantean un problema acerca de una regla de la práctica en los lenguajes de comunicación y legitimación, o desafían una relación de gobernanza en el terreno, entran a los procedimientos disponibles de negociación, deliberación, resolución de problemas y reforma, con el objetivo de modificar la práctica (por ejemplo, una apelación a los procedimientos internos de resolución de disputas, tribunales, instituciones representativas, enmienda constitucional, derecho internacional o mecanismos legítimos de protesta y negociaciones *ad hoc*).

Tercero, cuando estas instituciones y estrategias de problematización y reforma no están disponibles o fallan, porque aquellos que ejercen el poder puede subvertirlos o evitarlos, es posible negarse a ser gobernado por esta forma de gobierno específica y resistir —escapando o confrontando, con una estrategia de lucha— a una relación de poder constitutiva, opresiva, que no está abierta a desafío, negociación y reforma (y, por consiguiente, es una relación de "dominación"), como las relaciones de propiedad patriarcal en las que se apoya el matrimonio de Nora. En luchas de este tipo (como luchas de acción directa, liberación, decolonización, revuelta, revolución, globalización desde abajo), las relaciones de gobernanza son alteradas y la interacción relativamente estable de socios en una práctica de gobernanza abre paso a una lógica diferente de relaciones de confrontación entre adversarios en las estrategias de lucha. Los poderes establecidos apuntan a reinscribir el antiguo régimen, quizás en forma modificada, y suplementar sus medios de imposición, y los gobernados buscan transformarlo e implementar nuevas relaciones de gobernanza y prácticas de libertad.

Por lo tanto, aunque los filósofos políticos han sabido siempre que la relación entre gobernantes y gobernados es un tipo de lucha desigual o agonismo de sujeción mutua, deberíamos ser cuidadosos en distinguir

entre las tres prácticas complejas de libertad que son siempre posibles, incluso en las estructuras de dominación más instaladas (como lo ilustran Sudáfrica y la Europa del Este), y que dan libertad e indeterminación a la historia de las formas en que los humanos se gobiernan a sí mismos. Como lo condensa Foucault,

> En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándoles, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un "agonismo", de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes. (Foucault, 1996a: 16)[13]

Las prácticas de gobernanza implican prácticas de libertad y viceversa. Las prácticas de libertad, y sus instituciones de negociación y reforma, constituyen el lado democrático de las prácticas de gobernanza: en la medida que aquellos sujetos a formas de gobierno pueden tener voz efectiva y voto en la forma en que son gobernados e institucionalizan prácticas de libertad efectivas (usando "democracia" en sentido amplio y estrecho, correspondiéndose a los dos sentidos de "gobierno"). Cuando los sujetos no solo actúan de acuerdo a las reglas, sino que además retroceden y tratan de cuestionar una regla y negociar su modificación, problematizan juntos este modo de actuar y sus formas constitutivas de subjetividad relacional. Este es el contexto en el que la filosofía política como actividad crítica comienza, especialmente cuando estas voces de

13 Mi presentación de las prácticas de libertad se basa en este texto, los cambios están en "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad" (Foucault, 1999). He discutido esta consideración de la libertad en Tully (1999). Ver también Hayward (2000) y Scott (2004).

libertad democrática son silenciadas, ignoradas, consideradas irracionales o marginadas.

Este lenguaje provisional de descripción del campo de la filosofía política contemporánea, en términos de prácticas de gobernanza y prácticas de libertad, es la primera respuesta a las limitaciones de nuestros lenguajes de representación heredados. Esto guía nuestra atención hacia los lenguajes en los que los problemas son articulados y los contextos en que los lenguajes son empleados, sin descalificar nuevas voces políticas desde el principio. Este lenguaje de descripción puede ser utilizado para estudiar las prácticas tradicionales y las formas de problematización de la política moderna, pero dentro de un horizonte más amplio que nos permita verlas como un todo limitado, como un conjunto históricamente específico de formas de gobierno y prácticas de libertad, entre muchas, en vez de verlas como un marco cuasi trascendental y general, y así llevar sus aspectos dudosos al espacio de las preguntas. Al hacerlo, esta aproximación también revela la multiplicidad de prácticas más amplias de gobernanza y libertad en las que estamos envueltos, y que son ignoradas, descalificadas o distorsionadas en las aproximaciones dominantes. Para volver a la analogía de Cavell, esto nos libera de juzgar de antemano un problema en la práctica del matrimonio como un problema en una casa de muñecas.

## Estudios contemporáneos

Como hemos visto en la introducción, el objetivo de este tipo de filosofía política es revelar las condiciones de posibilidad de un conjunto históricamente singular de prácticas problemáticas de gobernanza en el presente por medio de dos pasos metodológicos. El primer paso

contemporáneo y no-histórico, consiste en dos estudios críticos: primero, de los lenguajes y, luego, de las prácticas en las que las luchas surgen y diversas soluciones son propuestas e implementadas o no implementadas como reformas. Estos dos estudios nos permiten entender críticamente, primero, el repertorio de problemas y soluciones en cuestión, y segundo, el campo correlativo de relaciones de poder en contestación.

La tarea de este primer estudio no es presentar otra solución al problema, sino aportar un estudio de los juegos del lenguaje en los que el problema y las soluciones prácticas y teóricas rivales son articulados. Hay muchos métodos disponibles en la filosofía política angloamericana y continental para llevar adelante una tarea como esta. La aproximación que prefiero se inspira en Wittgenstein, J. L. Austin y el desarrollo de la teoría de los actos de habla en una pragmática histórica y contextual de los modos de argumentación de Terence Ball, Foucault, Quentin Skinner, Stephen Toulmin y otros[14]. Hablar y escribir son vistos pragmática e intersubjetivamente como actividades lingüísticas realizadas por hablantes y escritores como participantes en los juegos del lenguaje. Los actores en las prácticas de gobernanza y los teóricos que presentan soluciones contrarias a un problema político compartido son acercados como partes involucradas en las actividades intersubjetivas de intercambio de razones y justificaciones sobre los usos disputados de conceptos descriptivos y normativos, por los cuales la práctica problemática y sus formas de subjetividad son caracterizadas y disputadas. El intercambio de razones, en este sentido amplio de prácticas de argumentación, es tanto comunicativo como estratégico, envolviendo razón y retórica, convicción y persuasión. Los participantes intercambian

14 Wittgenstein (1988); Austin (1990); Gadamer (2000); Pitkin (1973); Pocock (2018); Tully (1988); Ball, Farr y Hanson (1989); Toulmin (2007 y 2003); Shotter (2001); Walton (1998); Young (1997).

razones prácticas sobre los criterios disputados para la aplicación de los conceptos en cuestión (sentido) —incluyendo los conceptos de "razón" y "razonable"— las circunstancias que garantizan la aplicación de los criterios, el rango de referencia de los conceptos, y su fuerza evaluativa, para argumentar por sus soluciones y en contra de otras.

¿Por qué los filósofos políticos toman esta aproximación pragmática de estudiar las distintas soluciones teóricas, en vez de desarrollar una teoría definitiva? La respuesta deriva de dos famosos argumentos de Wittgenstein. El primero es que entender términos generales —tales como libertad, igualdad, democracia, razón, poder y opresión— no es la actividad teórica de tomar y aplicar una definición, regla o teoría que exponga las condiciones suficientes y necesarias para la aplicación de tales términos generales en cualquier caso. El modelo de aplicación de una regla o teoría a casos particulares no puede representar el fenómeno de comprender el significado de un término general y así ser capaz de usarlo y dar razones y explicaciones para sus usos en varios contextos (Wittgenstein, 1988)[15].

Segundo, los criterios reales para la aplicación de un término político general son demasiado variados, indeterminados y, por lo tanto, abiertos a una extensión impredecible, como para ser explicados en términos de un conjunto implícito o trascendental de reglas o teoría, no importa cuán complejo sea. Cuando miramos los usos de un término general, lo que vemos no es un conjunto determinado de características esenciales que podrían ser abstraídas de la práctica y presentadas en una teoría junto con reglas para su aplicación. No encontramos un conjunto de características que nos haga usar la misma palabra para todos los casos, pero, en cambio, una familia inconclusa de usos que se parecen unos a



15 Para esta interpretación de los argumentos de Wittgenstein, ver Tully (1995 y 2003).

otros en diferentes maneras. "Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle" y estos "parecidos de familia" entre los usos de un concepto cambia con el paso del tiempo en el curso de la conversación humana (Wittgenstein, 1988)[16].

La consecuencia de estos dos argumentos antiesencialistas es que entender conceptos y problemas políticos no puede ser la actividad teórica de descubrir una regla general y exhaustiva, y luego aplicarla a casos particulares, porque tal regla no se encuentra y porque comprender no consiste en aplicar dicha regla, aun si pudiera ser encontrada. El uso real y la comprensión de conceptos políticos no es el tipo de actividad que este modelo de teoría política presupone, es decir, la que "ejercita [...] un cálculo de acuerdo a reglas definidas" (Staten, 1986: 81). En cambio, continúa Wittgenstein, comprender consiste en la actividad práctica de ser capaz de usar un término general en diferentes circunstancias y en ser capaz de dar razones a favor y en contra de este o aquel uso. Esta es una forma de razonamiento *práctico*: la manifestación de un repertorio de habilidades prácticas, normativas, adquiridas a través de la práctica, para usar el término general, tanto como para ir en contra de los usos habituales, en casos reales. Tal herramienta práctica, como todas las habilidades prácticas, no puede ser exhaustivamente descripta en términos de reglas porque la aplicación del término no está limitada por reglas por todas partes. Un criterio que funciona como una regla intersubjetiva para analizar afirmaciones de uso correcto en algunas circunstancias es en sí mismo cuestionado, reinterpretado y probado en otras circunstancias, relativas a otros criterios que son tomados provisionalmente rápido.

16 Para la relación de esta línea de argumentación con la deconstrucción, ver Staten (1986).

Entender un término general, entonces, supone ser capaz de dar razones de por qué debería o no debería ser usado en un caso particular, para provocar o para responder a una disputa, siendo capaz de ver la fortaleza en las razones dadas contra este uso en los interlocutores, y luego ser capaz de dar más razones, y así. Esto se hace describiendo ejemplos con aspectos similares o relacionados, creando analogías y disanalogías de diferentes tipos, encontrando precedentes, intercambiando narrativas y redescripciones, llevando la atención a casos intermedios para poder pasar fácilmente de casos familiares a otros que no lo son, y ver las similitudes entre ellos; siendo, de esta manera, al mismo tiempo convencionales y creativos en el uso de los criterios que sostienen nuestro vocabulario normativo en su lugar. Wittgenstein ilustra su tesis con el concepto de un "juego":

> ¿No está mi saber, mi concepto de juego, enteramente expresado en la explicación que pude dar? Esto es, en que yo describo ejemplos de juegos de diversas clases; muestro cómo pueden construirse por analogía con estos todas las clases posibles de juegos distintos; digo que casi ya no llamaría un juego a esto y aquello; y más cosas por el estilo. (Staten, 1986: 71)

Debido a que los criterios para la aplicación de un término no están determinados, ningún conjunto de razones o explicaciones es definitivo. Siempre hay un campo de redescripciones razonables posibles: actos ilocucionarios que evocan otra consideración, llevan la atención a una analogía o ejemplo diferentes, descubren otro aspecto de la situación, y así buscan provocar una reconsideración de nuestros juicios considerados en este y otros casos relacionados. Estos son actos de habla que ejercen el tipo de libertad que Nora intenta practicar en *Casa de muñecas*.

Aún más, por los mismos motivos, las formas de argumentación en las que las razones son intercambiadas son igualmente complejas, y sus formas "razonables" tampoco están limitadas por todas partes por reglas, sino que también están abiertas a un desacuerdo razonable.

Por consiguiente, entender y aclarar conceptos políticos, ya sea por parte de ciudadanos o filósofos, será siempre una forma de razonamiento práctico, de entrar en y aclarar el intercambio en curso de razones sobre los usos de nuestro vocabulario político. No será la actividad teórica de abstraer del uso cotidiano y hacer explícitas las reglas independientes del contexto para el correcto uso de nuestros conceptos en todos los casos, porque las condiciones de posibilidad para tal teoría política metacontextual no están disponibles. Cuando los filósofos políticos entran en discusiones y disputas políticas para ayudar a aclarar el lenguaje que está siendo usado y los procedimientos apropiados para intercambiar razones, como así también para presentar las propias, no están haciendo nada diferente a los ciudadanos involucrados en la discusión, como la imagen de la reflexión política como un proyecto teórico nos llevaría a creer. La filosofía política es en cambio la extensión metodológica y la explicación crítica del —ya reflexivo y problematizado— carácter de las prácticas —históricamente situadas— de razonamiento práctico[17]. Así, podemos ahora ver por qué el primer paso debería ser empezar desde las formas en que los conceptos que aceptamos son en realidad usados en las prácticas en las cuales surgen las dificultades políticas. Aquí "reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano" para asegurar que el trabajo de la filosofía comienza desde "el terreno áspero" de las luchas, con y sobre palabras, antes que desde sus formas de representación, aceptadas de manera acrítica, que podrían resultar

17 Comparar Owen (1999) y las referencias de la nota 1.

en ir "solo a lo largo de la forma por medio de la cual la[s] examinamos" (Wittgenstein, 1988)[18].

En esta perspectiva, las teorías políticas contemporáneas son aproximadas, no como teorías rivales exhaustivas y exclusivas de los conceptos disputados, sino como explicaciones limitadas, y a menudo complementarias, de los usos complejos (sentidos) de los conceptos en cuestión y de los aspectos correspondientes a la práctica problemática a la que estos sentidos hacen referencia. Amplían y aclaran el intercambio práctico de razones de los ciudadanos sobre la práctica problemática de gobernanza, poniendo delante un rango limitado de razones académicas, analogías y ejemplos de utilización de criterios de tal o cual manera, para mostrar por qué estas consideraciones pesan más que aquellas de otros teóricos, y así sucesivamente (a menudo, por supuesto, con la aclaración adicional de que estos usos limitados trascienden la práctica y legislan el uso legítimo). Una teoría aclara un rango de usos de los conceptos en cuestión y los aspectos correspondientes de la práctica de gobierno, y pone por delante las razones para ver esto como decisivo. Aun así, existe siempre la posibilidad de un desacuerdo razonable, de otras teorías llamando la atención sobre otros sentidos de la palabra y otros aspectos de la situación que cualquier teoría inevitablemente pasa por alto o minimiza. Las teorías políticas están entonces encargadas de ofrecer perspectivas condicionales en todo el amplio complejo de lenguajes, relaciones de poder, formas de subjetividad y prácticas de libertad a las que se dirigen.

18 Es interesante notar que Isaiah Berlin (2001) recomendó que los filósofos políticos abandonaran sus análisis abstractos y volvieran a la manera en que las palabras realmente son usadas en las luchas del presente, al comienzo de su famosa conferencia de Oxford en 1958. Sin embargo, su estudio crítico e histórico de dos tipos de "libertad" en las luchas del siglo XX, ha sido abstraído de la práctica y tratado como dos "teorías" de la libertad. Por apelaciones recientes para fundamentar el estudio de la libertad en las prácticas de libertad, con las que estoy en deuda, ver Brown (2019) y Rose (1999).

Ninguna de estas teorías nos dice la verdad total; sin embargo, cada una provee un aspecto de la imagen compleja (Jonsen y Toulmin, 1988).

Esta primera forma de estudio permite a los lectores (y autores) entender críticamente tanto el problema como las soluciones propuestas. Nos permite ver las razones y redescripciones desde varios lados; entender los criterios disputados para su aplicación, las circunstancias en las que pueden ser aplicados y las consideraciones que justifican sus diferentes aplicaciones, pasando así libremente de un sentido del concepto a otro y de un aspecto de la práctica a otro; y apreciar los méritos parciales y relativos de cada propuesta. Haber adquirido las habilidades lingüísticas complejas para hacer esto es, literalmente, haber llegado a *entender* críticamente los conceptos en cuestión. Esto nos permite entrar en discusiones de los méritos relativos de las soluciones propuestas y presentar y defender nuestras propias visiones sobre el asunto. Haber dominado esta técnica dialógica es haber adquirido las "cargas de juicio" (en un sentido más amplio que la interpretación que normalmente se hace sobre el uso de esta frase en Rawls) o lo que Nietzsche llamó la habilidad de razonar "perspectivamente"19. Esta forma de razonamiento práctico es también un descendiente de la mirada clásica humanista de la filosofía política como un diálogo práctico. Debido a que siempre es posible invocar una razón y redescribir la aplicación aceptada de nuestros conceptos políticos (*paradiastole*), aprender los argumentos condicionales que apoyan las distintas partes (*audi alteram partem*), como así también estar preparado para entrar en deliberaciones con otros sobre cómo negociar una solución aceptable (*negotium*) (Skinner, 1996).

19 Para esta interpretación más amplia de Rawls, como miembro de esta tradición de la filosofía política, ver Laden (2000). Sobre Nietzsche (1996).

El segundo estudio contemporáneo es de las prácticas concretas —las relaciones de gobernanza y prácticas de libertad— en las que los problemas surgen y son disputados. Las formas en que las relaciones de poder dirigen la conducta y moldean las identidades de aquellos sujetos a ellas y las estrategias por las que los sujetos son capaces de decir "suficiente" y contestar, negociar y modificar estas relaciones, pueden ser analizadas de la misma manera que pueden hacerlo los juegos de lenguaje. Así como los participantes en cualquier sistema de prácticas de gobernanza piensan y responden dentro de juegos intersubjetivos del lenguaje —los cuales permiten y restringen lo que pueden hacer con las palabras—, también actúan y disputan dentro de relaciones de poder correlativas e intersubjetivas —las cuales permiten y restringen el grado en que pueden modificarse algunas de estas, mientras otras permanecen inmóviles como relaciones de dominación de fondo, excepto en luchas de confrontación directa. Estos estudios incluyen la interacción de gobernanza y libertad, los medios por los que la estructura de gobernanza se mantiene en su lugar (control económico de la información, la tecnología y los recursos, la amenaza o el uso del poder militar directo o indirecto, la organización del tiempo y del espacio en la práctica, las ciencias de persuasión y control, la producción del consentimiento, las técnicas de internalización de las normas de conducta, la configuración de la agenda), y los igualmente diversos medios por los que los sujetos son capaces de resistir, organizar redes de apoyo, llevar a los gobernantes a negociaciones y hacer que cumplan con sus acuerdos. Así como una filosofía analítica de pragmática lingüística ha sido desarrollada para evaluar qué puede ser dicho, una filosofía analítica de relaciones de poder y prácticas de libertad ha comenzado a ser desarrollada para evaluar qué puede ser hecho[20].



20 Ver Davidson (1997), Rose (1999) y las referencias de la nota 10.

## Estudios históricos

El primer estudio les permite a estudiantes de política entender críticamente qué puede ser dicho y hecho en un conjunto de prácticas y problematización. Una filosofía política genuinamente crítica requiere un segundo tipo de crítica que permita a los participantes liberarse a sí mismos de los horizontes de las prácticas y la problematización hasta cierto punto para verlas como una *forma* de práctica y una *forma* de problematización que pueden ser comparadas críticamente con otras, y así pasar a considerar la posibilidad de pensar y actuar diferente. Este segundo objetivo transformativo se logra mediante estudios históricos o genealógicos de la historia de los lenguajes y las prácticas que han sido explorados y comprendidos desde adentro a través de los dos primeros estudios. La transición de los estudios contemporáneos a los históricos depende de un argumento desarrollado de diferentes maneras por casi todos los miembros de esta escuela de filosofía política.

Cuando los problemas son planteados, las soluciones son discutidas y las relaciones de poder son disputadas y negociadas en una práctica problemática, siempre hay algunos usos de las palabras (gramática) que no son cuestionados en el curso de la disputa y algunas relaciones de poder que no son desafiadas en la práctica. Estos usos del vocabulario, que se dan por sentados provisionalmente, funcionan como las garantías o fundamentos intersubjetivos para lo que es problematizado y está sujeto al intercambio de razones y procedimientos de validación en los juegos del lenguaje —precisamente como relaciones de poder establecidas y prácticas de libertad institucionalizadas, funcionan como las condiciones intersubjetivas de los aspectos de gobernanza disputados y de las novedosas formas de libertad. Los entendimientos compartidos de fondo son las condiciones de posibilidad de la problematización específica.

Permiten y restringen la forma de problematización. Como lo expresa Wittgenstein (2008, sección 105):

> Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos.

Este impreciso "sistema de juicios" o problematización no es universal ni trascendental, sino que está provisionalmente sostenido, y fuera de toda duda, por el debate mismo (Wittgenstein, 2008). Le llama al acuerdo heredado en el lenguaje en el que la evaluación de problemas y soluciones ocurre (evaluación de verdadero y falso, justo e injusto, válido e inválido, razonable e irrazonable) "una concordancia [...] de forma de vida" para indicar hasta qué punto está anclado en formas compartidas de actuar y hablar: "es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje" (Wittgentein, 1988, secciones 240-242; y 2008, sección 204). Análogamente, las correspondientes relaciones de poder no objetadas que gobiernan las formas de actuar funcionan como las condiciones de posibilidad —habilitantes y restrictivas— de la práctica como un todo, de sus formas de gobierno y contestación.

Liberarnos de las problematizaciones y prácticas en las que pensamos y actuamos es difícil porque la participación tiende a reproducir sus patrones compartidos de pensamiento y reflexión, y de seguimiento e impugnación de las reglas —de modo prerreflexivo y habitual. Vienen a ser experimentadas como necesarias más que como contingentes, constitutivas más que regulativas, universales más que parciales. Como

escribe Quentin Skinner (2004: 116), "resulta fácil ser seducido por la idea de que *las* maneras de pensar sobre ellos [nuestros conceptos normativos] que las tradiciones intelectuales dominantes nos han legado, tienen que ser las maneras de pensar sobre ellas". Mientras que los dos primeros tipos de estudio contemporáneo comienzan a revelar las convenciones no examinadas de los juegos del lenguaje y las relaciones de dominación de las prácticas, los dos tipos paralelos de estudio histórico muestran cómo estas formas específicas de problematización y prácticas de gobernanza llegaron a ser hegemónicas y funcionan como los límites discursivos y no discursivos de la razón política y, de esta manera, desplazaron otras posibilidades. Skinner continúa,

> La historia de la filosofía, y quizás especialmente de la filosofía moral, social y política, tiene la misión de evitar que se caiga tan fácilmente en dicha seducción. El historiador del pensamiento [filosófico político] puede ayudar a apreciar en qué medida los valores implícitos en nuestra forma de vida, tanto como nuestra manera de pensar sobre esos valores, manifiestan elecciones hechas en momentos diferentes entre distintos mundos posibles. Esta conciencia puede ser útil para liberarnos del dominio de cualquier explicación hegemónica sobre tales valores, y sobre la manera de interpretarlos y entenderlos. Con una conciencia más amplia de las alternativas, será posible tomar distancia de las convicciones intelectuales que hemos heredado y preguntarnos, con un nuevo espíritu de investigación, lo que debemos pensar acerca de ellas. (Skinner, 1993: 116-117).

Mi descripción de los dos tipos de estudio histórico puede ser breve porque proceden de la misma forma pragmática que los dos estudios contemporáneos. En el primero, el de las formas hegemónicas de pensamiento político acerca de los problemas y soluciones, la historia de su

emergencia y desarrollo, se abordan de la misma manera que las teorías políticas contemporáneas, como respuestas a problemas en la práctica en el momento. Los teóricos políticos del pasado son vistos cuestionando, probando y desafiando algunas de las convenciones aceptadas de *su* época en diversas maneras; discutiendo por las diferentes formas de mirar el problema y de emplear los criterios de los conceptos en cuestión; mostrando cómo un concepto puede ser extendido en una forma no convencional, pero aun así razonable para resolver un problema; y, en respuesta, defendiendo y reafirmando las convenciones imperantes en cuestión, quizás en formas novedosas. Este tipo de estudio histórico de la historia del pensamiento político muestra cómo el principal sistema de juicios actual fue puesto gradualmente en su lugar, a menudo a través de siglos, como el escenario de disputas y debates reflexivos: las razones que fueron dadas a su favor y en su contra, y las alternativas que fueron desplazadas.

Segundo, estos análisis históricos de los lenguajes y teorías del pensamiento político están relacionados con estudios históricos de los cambios correspondientes a las cuatro características principales y no discursivas de las problemáticas prácticas de gobernanza, aportando de esta manera una historia de las prácticas que son sitio de lucha en el presente. ¿Qué sucede cuando los humanos son conducidos a reconocerse a sí mismos y coordinar su interacción bajo un nuevo —y ahora convencional— sentido de, digamos, "libertad", "disciplina", o "identidad"?[21] ¿Qué nuevas instituciones y relaciones de poder son empleadas para inducir a las personas a adquirir modos de conducta y formas de subjetividad apropiados, y qué nuevas prácticas de libertad emergen y se institucionalizan en respuesta? ¿Qué viejas prácticas de gobernanza



21 Ver, respectivamente, Skinner (2004), Foucault (2000) y Taylor (1996).

son desplazadas y cómo las nuevas se vuelven legítimas, rutinarias y autoevidentes?

Estos estudios filosóficos en la historia de la práctica y el pensamiento políticos tienen dos roles distintivos. Son contribuciones al entendimiento contextual de los textos en la historia de la filosofía política por derecho propio, dirigidas a historiadores del pensamiento político y la práctica ampliamente concebida, y juzgadas por los estándares del campo. Adicionalmente, estos estudios pueden ser ofrecidos a los teóricos y ciudadanos en las disputas a partir de las cuales comenzamos, como un horizonte más, a expandir las razones y redescripciones para su consideración y respuesta. En este rol dialógico, pueden ser empleados para adquirir y ejercitar una orientación crítica hacia las convenciones de fondo de la problematización y las prácticas contemporáneas que fueron presentadas en los primeros estudios. La adquisición y el ejercicio de esta actitud crítica consiste en dos pasos[22].

Primero, en la base del entendimiento crítico adquirido por los dos estudios contemporáneos, un filósofo político construye una interpretación plausible, en un vocabulario relacionado, aunque novedoso, de la *forma* específica de problematización y de práctica de gobernanza, concretamente, de las condiciones de posibilidad específicas de ambas — lingüísticas y no lingüísticas. Este paso transformativo, o la sucesión de los pasos intermedios, proporcionan una distancia crítica desde la problematización y la práctica aportando un nuevo lenguaje de autocomprensión, uno que nos permite movernos, hasta cierto punto limitado y parcial, más allá de las formas de autocomprensión que tenemos como participantes dentro de las prácticas y sus modos de argumentación[23].

22 Para un análisis minucioso de estos pasos, ver Owen (2003).

23 Por ejemplo, la caracterización de Foucault (2002) de los debates clásicos sobre ética, en términos de una problematización que consiste en cuatro dimensiones principales,

Segundo, los estudios históricos revelan la formación y la contingencia histórica de esta forma específica de problematización y práctica, y las diferentes maneras potenciales de organizar este tipo general de práctica de gobernanza que no fueron actualizadas. Estas historias del presente, por consiguiente, proveen los medios para criticar y evaluar las prácticas y formas de pensar a las que estamos sujetos, comparándolas y contrastándolas con alternativas posibles[24]. Colocan así a las luchas actuales en un campo de respuestas posibles mucho más amplio, permitiendo a los participantes determinar si alguna característica constitutiva es la fuente de su opresión. Esta no es una crítica desde el punto de vista de un estándar o un procedimiento de juicio trascendental, ya que, como hemos visto, dichos estándares están internamente relacionados con los juegos del lenguaje que pretenden trascender. En cambio, es una crítica no trascendental pero que trasciende los horizontes de nuestras prácticas y formas de pensamiento mediante la comparación recíproca y el contraste con otras maneras posibles de ser en el mundo. Es el tipo general de crítica que Gadamer llamó "la fusión de horizontes": el difícil juego de exponer el horizonte de pensamiento y acción propios en relación a otros, en un diálogo de pregunta y respuesta[25]. Las disputas y negociaciones contemporáneas son, de este modo, transformadas desde el intercambio limitado de razones prácticas sobre las reformas dentro de una práctica de gobernanza y sus modos de argumentación, hacia

nos permite lograr cierta distancia de los debates en su conjunto. Para su invención y el minucioso desarrollo del concepto de una problematización y su relación con las prácticas, ver además, Foucault (1996b, especialmente pp. 413-414, 421-422 y 462-463; y 2004, pp. 74 y 171-73).

24 La técnica de la crítica comparativa, más que la crítica trascendental, al mismo tiempo que es común a esta tradición entera, es reformulada en una forma novedosa por Wittgenstein (1988). Para su origen, ver Monk (2002).

25 Gadamer (2000). Ver Rorty (2003) y Taylor (1998).

un intercambio más amplio de razones prácticas sobre valores comparativos de una gama de prácticas y relaciones de gobernanza posibles, formas de subjetividad y prácticas de libertad que se institucionalizan.

Algunos ejemplos pueden ilustrar estos dos pasos. *El capital* de Marx habilita a los sujetos que luchan por diversas soluciones a los problemas de las condiciones de trabajo a ver estas luchas y debates *como* la problematización de una práctica de gobernanza específica, un modo capitalista de producción. Sus estudios históricos, por lo tanto, les permiten ver la contingencia de este modo y comparar y evaluar sus características con otras formas posibles de gobernar las actividades productivas (como el feudalismo y el socialismo). Foucault, al recaracterizar a las prácticas y tradiciones dominantes de interpretación de la democracia constitucional representativa como instituciones jurídico-discursivas, y al modelo soberano de problematización, nos permite ver a muchas de nuestras luchas políticas y debates teóricos actuales como movimientos dentro de un conjunto histórico y particular de prácticas de gobernanza y modos de problematización. Luego, contrasta esto con otra forma de describir a las prácticas de gobernanza contemporáneas (en el sentido amplio) como relaciones de biopoder gobernadas por las normas, que son ocultadas por el lenguaje de la soberanía. Este estudio revela los diferentes aspectos de nuestras prácticas y de otras prácticas de libertad posibles, y quizás más efectivas, para tener en consideración[26].

En *Fuentes del yo*, de Taylor (1996), se reestructura nuestra comprensión de la teorías —aparentemente abarcativas y mutuamente

26 Foucault (2000 y 2014). Ver Dean (1999) y Owen (2003). Para una ampliación de este tipo de contraste de soberanía y biopoder a la problematización de la globalización, ver Hardt y Negri (2007). Los estudios críticos de Edward Said, particularmente *Cultura e Imperialismo* (1999), revelan los horizontes imperiales de la literatura que han formado las sensibilidades occidentales durante dos siglos, lo que se ha dicho al respecto y lo que está siendo dicho y hecho en respuesta.

excluyentes— de la individualidad política y moral, al revelar diferentes aspectos de la compleja organización moderna de la identidad que los modernos han llegado a adquirir históricamente a través de la participación en diferentes prácticas de gobernanza. *La libertad antes del liberalismo*, de Skinner (2004), nos lleva a ver la forma dominante de pensar y practicar la libertad, ya sea negativa (no interferencia) o positiva, como históricamente contingente y parcial; a comparar y contrastar el valor relativo de las formas de vida que promueven con otra forma de libertad, como no dominación, que fue marginada por el predominio del liberalismo; y a reconsiderar las razones para su eclipse cercano.

Finalmente, como Wollstonecraft (1997) lo ilustra antes de la carta en *Vindicación de los derechos de la mujer,* este tipo de estudio filosófico de la práctica de matrimonio de Nora y Thorvold, y sus limitadas prácticas de libertad, revelaría las características constitutivas de esta forma específica de matrimonio al estilo de una casa de muñecas para comprender su formación histórica y situarla en un campo más amplio de formas de matrimonio posibles. De este modo, estaríamos en la posición de captar con seguridad lo que Nora está intentando decir, de entrar en un diálogo sobre las injusticias que implican estas relaciones de dominación y formas de subjetividad, y de considerar las prácticas concretas de libertad por las que podrían ser transformadas.

## Filosofía política y asuntos públicos

La filosofía política como una actitud crítica comienza desde las luchas y los problemas políticos actuales, y busca clarificar y transformar su comprensión normal para abrir el campo de las posibles maneras de pensar y actuar libremente en respuesta. Estas investigaciones están

dirigidas a filósofos políticos y académicos de disciplinas relacionadas, y son evaluadas en las discusiones multidisciplinarias que tienen. Sin embargo, en tanto que proporcionan claridad crítica a las luchas contemporáneas por las prácticas de gobernanza opresivas están dirigidas a una audiencia más amplia de ciudadanos que estén comprometidos en luchas y busquen asistencia de la investigación universitaria. Esta es una relación comunicativa de elucidación recíproca y beneficio mutuo entre la filosofía política y los asuntos públicos.

Por un lado, estos estudios clarifican las características de la práctica en la cual un problema surge y se vuelve el sitio de lucha y negociación, permitiendo a los participantes volverse más conscientes de las condiciones de su situación y del rango de acciones disponibles para ellos. Por otro lado, los experimentos de los participantes en negociaciones, implementación y revisión de cambios concretos en la práctica aportan una evaluación pragmática y concreta de los estudios y sus limitaciones. Estudiando las obstrucciones, dificultades y nuevos problemas imprevistos que surgen en el ciclo de las prácticas de libertad —de negociaciones, implementación y revisión—, los filósofos políticos pueden detectar las limitaciones y fallas de su explicación inicial, realizar mejoras y emplear nuevamente, sobre la base de nuevos problemas, este *ethos* crítico permanente de evaluar las prácticas en las que somos gobernados[27].

27 Comparar Foucault (2005 y 2013). Las relaciones recíprocas desarrolladas entre muchas escuelas de teoría y filosofía política (histórico-críticas y neokantianas) y luchas concretas, constituyen una red global compleja de investigación y comunicación. Los seis tipos de estudios críticos multidisciplinarios mencionados anteriormente han encabezado este renacimiento de una relación socrática con el bien común ampliamente concebido. Por ejemplo, el conocimiento histórico y teórico de estos académicos les ha permitido aportar claridad, en términos más amplios y más críticos, sobre las formas de opresión en una época de globalización —desigualdad, explotación, dominación, racismo, déficits de la democracia deliberativa y abusos de derechos— y sobre las prácticas de libertad que podrían ser efectivas en respuesta. He

Para concluir, permítanme presentar una diferencia final que hace estudiar política de esta manera. Si la filosofía política se aborda como la actividad de desarrollar teorías exhaustivas, las cuestiones de política tienden a ser tomadas como problemas de justicia, es decir, problemas sobre la manera justa de reconocer a ciudadanos libres e iguales para que gobiernen sus instituciones estables de democracia representativa constitucional. Esta ha sido la respuesta dominante a la pregunta "¿qué es la teoría política?" en los últimos dos siglos. La escuela subalterna que he delineado es respetuosamente escéptica de esta orientación y de la presuposición de la existencia de prácticas definitivas de gobernanza libre y soluciones teóricas a sus problemas.

Por consiguiente, esta respuesta alternativa a nuestra pregunta está orientada a la libertad antes que a la justicia. Las cuestiones de política se plantean como cuestiones de libertad. ¿Cuáles son las prácticas de gobernanza específicas en las que los problemas surgen y cuáles las prácticas de libertad por las que son elevados? ¿Y cuáles son las prácticas de libertad posibles en las que sujetos libres e iguales podrían expresarse e intercambiar razones sobre cómo criticar, negociar y modificar sus —siempre imperfectas— prácticas más libremente? Este es un deber permanente, asegurar que la multiplicidad de prácticas de gobernanza en las que actuamos juntos no se vuelvan estructuras cerradas de dominación bajo formas de justicia establecidas, sino que estén siempre abiertas a prácticas de libertad por las que aquellos que están sujetos a las primeras tengan voz y voto sobre ellas.

---

discutido estas relaciones de manera más extensa en Tully (2000 y 2002).

## Bibliografía


Abbey, Ruth (2000) *Charles Taylor.* Teddington: Acumen.

Ashenden, Samantha y Owen, David (eds.) (1999) *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. London: Sage.

Austin, J. L. (1990) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Ball, Terence; Farr, James; y Hanson, Russell (ed.) (1989) *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berlin, Isaiah (2001). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.

Brown, Wendy (2019) *Estados del agravio: Poder y libertad en la modernidad tardía*. Madrid: Lengua de trapo.

Burchell, Graham; Gordon, Colin; y Miller, Peter (eds.) (1991) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.

Cavell, Stanley (1990) *Conditions Handsome and Unhandsome.* Chicago: University of Chicago Press.

Couzens Hoy, David y Mccarthy, David (1994) *Critical Theory.* Oxford: Blackwell.

Davidson, Arnold I. (1997) Introduction. En *Foucault and His Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press, 1-20.

Dean, Mitchell (1999) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.

Foucault, Michel (1996) "El sujeto y el poder". *Revista de Ciencias Sociales*, 11-12, 7-19.

Foucault, Michel (1996b) *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*. New York: Semiotext(e).

Foucault, Michel (2000) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2002) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2004) *Discurso y verdad en la antigua Grecia.* Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2005) "¿Qué es la Ilustración?". *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 7, 5-18.

Foucault, Michel (2013) *Obras esenciales.* 3 volúmenes. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2014) Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2018) *¿Qué es la crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Gadamer, Hans-Georg (2000) *Verdad y método.* Valencia: Sígueme.

Gutting, Gary (ed.) (1994) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hardt, Michael y Negri Antonio (2007) *Imperio*. Barcelona: Paidós.

Hayward, Clarissa (2000) *Defacing Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heyes, Cressida (2000) *Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice.* Ithaca: Cornell University Press.

Heyes, Cressida (ed.) (2003) *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy.* Ithaca: Cornell University Press.

Jonsen, Albert R. y Toulmin, Stephen (1988) *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning.* Berkeley: University of California Press.

Kelly, Michael (ed.) (1994) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: MIT Press.

Laden, Anthony (2000) *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*. Ithaca: Cornell University Press.

Monk, Raymond (2002) *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Madrid: Anagrama.

Nehemas, Alexander (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-textos.

Nietzsche, Friedrich (1996) *Humano, demasiado humano.* Madrid: Akal.

Owen, David (1999) "Cultural Diversity and the Conversation of Justice", *Political Theory*, 27-5, 579-596.

Owen, David (2003) Genealogy as Perspicuous Representation. En Cressida Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*. Ithaca-London: Cornell University Press, 82-98.

Owen, David (1999) Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy. En Samantha Ashenden y David Owen (eds.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. London: Sage, 21-44.

Pitkin, Hanna (1973) *Wittgenstein and Justice*. Berkeley: University of California Press.

Pocock, J. G. A. (2018) *Virtud, comercio e historia. Ensayos sobre pensamiento político e historia en el siglo XVIII*. Bogotá: Temis.

Rorty, Richard (1993) *Escritos filosóficos*. Barcelona: Paidós.

Rorty, Richard (2003) *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Madrid: Síntesis.

Rorty, Richard; Schneewind, J. B.; y Skinner, Quentin (1990) *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona: Paidós.

Rose, Nikolas (1999) *Powers of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, Nikolas (1999) *Powers of Freedom.* Cambridge: Cambridge University Press.

Said, Edward (1999) *Cultura e imperialismo*. Madrid: Anagrama.

Said, Edward (2000) *Reflections on Exile*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, James C. (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

Shotter, John (2001) *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires: Amorrortu.

Skinner, Quentin (1993) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Skinner, Quentin (1996) *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes,* Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin (2004) *La libertad antes del liberalismo*. Madrid: Taurus.

Skinner, Quentin (2012) *Vision of politics. Regarding Method.* Cambridge: Cambridge University Press.

Staten, Henry (1986) *Wittgenstein and Derrida*. London: University of Nebraska Press.

Taylor, Charles (1996) *Fuentes del yo.* Barcelona: Paidós.

Taylor, Charles (1998) *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.

Toulmin, Stephen (2003) *Regreso a la razón: el debate entre la racionalidad y la experiencia y las prácticas personales en el mundo contemporáneo*. Madrid: Península.

Toulmin, Stephen (2007) *Los usos de la argumentación*. Madrid: Península.

Tully, James (ed.) (1988) *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics.* Cambridge: Polity.

Tully, James (ed.) (1994) *Philosophy Is an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (1995) *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James (1999) To Think and Act Differently. En Samantha Ashenden y David Owen (eds.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, pp. 90-142. London: Sage.

Tully, James (2000) Democracy and Globalization. En Ronald Beiner y Wayne Norman (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, pp. 36-63. Toronto: Oxford University Press.

Tully, James (2002) "The Unfreedom of the Moderns in Comparison to their Ideals of Constitutional Democracy". *Modern Law Review*, Vol. 65, pp. 204-228,

Tully, James (2003) Wittgenstein and Political Philosophy. Understanding Practices of Critical Reflection. En Cressida Heyes (ed.), *The Grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, pp. 17-42. Ithaca-London: Cornell University Press.

Walton, Douglas (1998) *The New Dialectic: Conversational Contexts of Argument*. Toronto: University of Toronto Press.

White, Stephen K. (ed.) (1995) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Bernard (2016) *La ética y los límites de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Wittgenstein, Ludwig (1988) *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Crítica.

Wittgenstein, Ludwig (2008) *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

Wollstonecraft, Mary (1997) *The Vindications*. Peterborough: Broadview.

Young, Iris Marion (1997) *Intersecting Voices*. Princeton: Princeton University Pres

# Pensar políticamente y pensar sobre la política[1]

## Lenguaje, interpretación e ideología

Michael Freeden

## 1

Todo el mundo se involucra en el pensamiento político en un nivel u otro, aunque de acuerdo a diferentes grados de sofisticación, intensidad y frecuencia. A todos nos preocupa la relación con la autoridad, ciertas ideas acerca de buenas formas de organización social y el conjunto de jerarquías que establecen si hay que apoyar o resistirse a determinadas políticas públicas, las formas en las que afirmamos nuestra voluntad sobre los demás y la necesidad de sostener una posición o defendernos a nosotros mismos cuando nos encontramos con perspectivas divergentes

1 "Thinking politically and thinking about politics: language, interpretation, and ideology". D. Leopold y M. Stears (eds.), P*olitical Theory: Methods and Approaches.* Oxford, Oxford University Press, 2008, 196-215. Traducción: Constanza Filloy. y Agustina Piumetto

en estas cuestiones. Pero la teoría política no siempre ha podido identificar, capturar, interpretar y analizar estos pensamientos y prácticas generalizadas de manera satisfactoria. El campo que se dedica al estudio del pensamiento político se ha ampliado de manera considerable en la última década, y los métodos empleados en su desarrollo se han diversificado cada vez más.

La razón principal de dicha diversificación es la percepción creciente de que un entendimiento del pensamiento político no puede alcanzarse a través de dos de sus enfoques más importantes y celebrados. El primer enfoque ha abarcado construcciones y prescripciones normativas (por ejemplo, la determinación de la mejor forma de democracia participativa) o clarificaciones conceptuales de tipos ideales (por ejemplo, ¿qué es la justicia?) y se ubica principalmente en el dominio de la filosofía política y de la ética. Las perspectivas normativas generalmente intentan imponer estructuras de valores que surgen de los dictados de la razón y que convocan a intuiciones éticas generales o que provienen de la reflexión deliberada de un grupo. Desde ese punto de vista, el mundo es defectuoso pero mejorable, y los remedios ofrecidos están destinados con frecuencia a ser independientes con respecto al tiempo y el espacio. El segundo enfoque, ubicado principalmente en el dominio de la historia de las ideas, ha explorado tendencias de pensamiento notables a lo largo del tiempo —por ejemplo, la idea de un contrato social— o ha investigado el pensamiento de los principales teóricos y lo que han intentado sostener en sus textos más destacados. Este enfoque elabora narrativas acerca del desarrollo de ideas e identifica los contextos en los que las ideas tienen sentido. Ambas tradiciones intelectuales y académicas son indispensables para ampliar nuestra comprensión, para agudizar nuestras facultades críticas, para inspirar nuestra imaginación política y resaltar las preocupaciones centrales que conectan o dividen a las

sociedades. Pero existe, sin duda, un espacio adicional junto a esas dos tradiciones académicas. Ellas dejan, con toda su riqueza, una brecha al no tener en cuenta de manera suficiente las manifestaciones ordinarias del pensamiento político concreto en cualquier sociedad; sus patrones, sus sutilezas, sus lenguajes y los procesos que la atraviesan. En pocas palabras, el pensamiento político siempre despliega dos características: pensar de una *manera* política —es decir, pensar *políticamente*— y pensar *sobre* la política. Si ignoramos estos aspectos de la conducta humana, empobrecemos peligrosamente nuestros puntos de vista de la política y del pensamiento político. Ningún estudioso de la sociedad puede seguir el pulso de su objeto de estudio sin, entre otras cosas, examinar los atributos y las formas del pensamiento político que los seres humanos y las colectividades humanas exhiben; y que son parte de nuestra vida pública y privada de una manera obvia. Estos modos de pensamiento no son actividades marginales, y no deberían ser una cuestión opcional de investigación. Se dirigen directo al corazón del análisis del pensamiento político. Podemos seguir a los politólogos, sociólogos o antropólogos que reclaman esos aspectos empíricamente comprobables del pensamiento político para las ciencias sociales tal y como utilizamos la agudeza analítica que ofrecen los filósofos y la conciencia contextual que cultivan los historiadores.

## 2

Propongo caracterizar a la teoría política —a diferencia de la filosofía política— como el *estudio* del "pensar" (o pensamiento) político real. Es una disciplina de segundo orden que tiene como objeto de estudio dos dimensiones del pensamiento político: primero, las características

que distinguen al pensar *políticamente* de otros tipos de pensamiento; segundo, las configuraciones ideales —también llamadas ideologías— que dan forma a los patrones existentes de pensamiento *sobre* la política.

Pensar políticamente se refiere a una gama de pensamientos-prácticas particulares relativas a las colectividades. Dichos pensamientos-prácticas incluyen la construcción de visiones colectivas de una buena sociedad, el ejercicio del poder a través del habla y la escritura, la distribución del sentido de las prioridades y su clasificación, los lenguajes a través de los cuales se ofrece o retiene el apoyo a las entidades políticas y los esfuerzos para justificar el control último sobre los límites y las jurisdicciones de todos los campos de la actividad social. La creación del Estado de Bienestar, por ejemplo, comenzó como una visión de una relación renovada entre Estado e individuo. Cada debate, como el de la congestión en los centros urbanos, es un intento de ejercer el poder, dado que es altamente improbable que haya acuerdo total sobre cualquier decisión. La defensa de los derechos humanos es siempre una ponderación verbal de lo que consideramos más importante para nuestro bienestar, aunque puede ser discutible. Los juramentos de lealtad y los argumentos sobre la desobediencia civil son ejemplos de movilización o rechazo de determinados apoyos. Y la prohibición de ciertos tipos de comportamiento sexual es una intervención política en un dominio particular de la conducta social. El pensamiento humano siempre gira en torno a estos temas, aunque, por supuesto, no exclusivamente. Como teóricos políticos interesados en lo que el pensamiento sobre política *es* y *puede ser* o *no puede ser*, debemos comprender, analizar y clasificar las propiedades de nuestro tema de estudio.

La segunda dimensión indica que no podemos relacionarnos únicamente con lo que cuenta como pensar políticamente. También tenemos que mirar más de cerca las características del pensamiento *sobre* la

política: los patrones y distintos puntos de vista que las personas tienen cuando sus pensamientos se refieren a los problemas centrales y a los desafíos que sus sociedades encuentran: el dominio central de la política. Esas configuraciones ideológicas aparecen en varios arreglos a través de los cuales accedemos a su sentido. Las ideologías reflejan e intentan determinar y sustantivar interpretaciones colectivas del mundo político: ¿qué cambio es legítimo? ¿Cómo y con quién debemos fomentar la cooperación social? ¿Qué constituye una distribución justa? Las ideologías compiten entre sí por el control del lenguaje político necesario para promover sus puntos de vista sobre una buena sociedad y sobre las políticas públicas que realizarán esos puntos de vista. Ese control por el que las ideologías compiten no es un espectáculo simbólico sino un medio vital para moldear y dirigir una sociedad. Monopolizar, canalizar o contener los entendimientos que prevalecen en el lenguaje de la sociedad es también presidir sus prácticas y procesos. Las personas son impulsadas sobre todo por las expresiones orales y escritas del pensamiento. Eso es más frecuente y más eficiente que golpearlos en la cabeza con una porra.

Todos nos involucramos en la práctica de pensar *políticamente*. Pero pensar *sobre* la política —relativa y formadora de marcos ideológicos— es una práctica en la que casi todos nos involucramos, al menos de manera intermitente, de acuerdo a diferentes grados de sofisticación. Todas esas prácticas cotidianas incluyen descripción, prescripción e interpretación. La teoría política es un modo complejo y reflexivo de conceptualizar la política, e incluye una reflexión sobre las dos formas del pensamiento político concreto. Para hacer las cosas ligeramente más complicadas, algunos aspectos de la teoría política también enseñan un pensamiento descriptivo, prescriptivo, interpretativo y preferencias; es decir, son ellos mismos ideológicos. Por ejemplo, si suponemos que las ideologías normalmente mutan y son diversas, nuestra metodología

asume algunos supuestos liberales. Además, los teóricos políticos están limitados por las características restrictivas del lenguaje (reconozcan o no esas limitaciones). Por lo tanto, una buena teoría política también necesita teorizar sobre sí misma, es decir, ser introspectiva y autocrítica.

Dicho de manera un poco diferente, ambas dimensiones del pensamiento político se expresan a través del *lenguaje*, verbal y escrito, y se estructuran a través de *conceptos* políticos; las unidades básicas de significado del pensamiento político. Todo pensamiento político opera dentro de un conjunto dual de restricciones: semánticas (relativas al significado) y estructurales (o morfológicas). Las restricciones semánticas del pensamiento político pueden encarnar y transmitir las propiedades permanentes de los conceptos políticos: ambigüedad, indeterminación, inconclusión y vaguedad (Freeden, 2005: 113-134). Las restricciones estructurales sobre la teoría política se relacionan con las propiedades ineliminables del discurso político que se detallan a continuación: la contestabilidad esencial, la decontestación2* y las configuraciones fluidas, tanto en el tiempo como en el espacio geográfico y cultural (Freeden, 1996). A menos que la teoría política pueda desarrollar metodologías que den cuenta de manera satisfactoria del modo en que la producción, transmisión y recepción del pensamiento político están contenidas y habilitadas a través de esas características lingüísticas y conceptuales, ella permanecerá incompleta. La anatomía y la morfología del pensamiento político afecta a todos los aspectos de la semántica del pensamiento político. Por ejemplo, una estructura ideal que vincula a la libertad con la eliminación de impedimentos del crecimiento —como las distintas formas de discriminación o la pobreza— crea un campo de sentido

2 * *N. de la T.* De acuerdo a Freeden (1996), la ideología realiza una "decontestación" de sus conceptos. Esto es, procura rechazar cualquier alternativa que amenace a sus propias definiciones.

muy diferente del que vincula la libertad con los derechos de propiedad privada. La manera en que los conceptos políticos se ordenan, pesan y priorizan debe ser un tema de interés central para los teóricos políticos. Indagar en torno a la morfología del pensamiento político es central si deseamos comprender cómo se comporta su materia prima, cómo se puede moldear y cuáles son sus límites.

## 3

Hace unos 40 años, el giro lingüístico popularizó la idea de que las palabras y el lenguaje eran indeterminados. Las teorías sobre la ambigüedad semántica, la mutación constante del lenguaje y la imprecisión de su uso desplazaron a las opiniones según las cuales las ideas tenían esencias que podían expresarse en términos absolutos y universales o de que había una correspondencia entre el lenguaje y la realidad; y desafiaron el tipo de finalidad que las decisiones y las visiones políticas frecuentemente demandaban. Mientras que la ambigüedad puede quedar aclarada una vez que la expresión se aplica a un enunciado —de modo que la "raza" podría usarse contextualmente para significar una nacionalidad ("nuestra raza isleña"), una agrupación étnica (la raza aria) o una competencia (una carrera contra el tiempo)3[*]—, la indeterminación desestima la posibilidad de un cierre interpretativo. Por ejemplo, el complejo de ideas y prácticas conocido como "democracia" abarca componentes centrales como igualdad, participación, responsabilidad y autodeterminación. Sin embargo, el peso relativo asignado a cada uno está en movimiento continuo y no conoce un punto de reposo final.

---

3 * *N. de la T.* Del inglés, *a race against time.* Literalmente, una carrera contra el tiempo.

Si la "democracia" es una instancia de un concepto indeterminado, se siguen importantes conclusiones acerca de cómo podemos y no podemos pensarla. Le faltan entonces dos características que muchos filósofos políticos valoran: no es susceptible de definición precisa, frustrando así algunas ambiciones analíticas; y no puede ser objeto de un consenso moral, lo que decepciona a los especialistas en ética que persiguen la aceptación global de lo que ven como verdades sociales fundamentales. Lograr precisión en las definiciones ha sido una meta del pensamiento filosófico riguroso y de distintos analistas de política comparada[4]. Pero, como ha notado Becker (1960: 40), "Desafortunadamente, no podemos precisar nuestros conceptos y al mismo tiempo mantener el rango completo de significados evocativos que han adquirido en el discurso ordinario". La precisión de los conceptos requiere supuestos simplificadores que son inadecuados para el pensamiento sobre la controversial cuestión acerca de las buenas, no digamos correctas, prácticas democráticas. Es altamente probable que un buen *número* de definiciones de democracia sean interpretaciones intelectualmente válidas y políticamente legítimas de las relaciones entre sus componentes. Eso parecería respaldar la validez del pluralismo. Pero la indeterminación es más que eso. Indica la contingencia ineludible resultante del hecho de que las interpretaciones sean permanentemente resbaladizas. Por supuesto, no todas las interpretaciones de la democracia son aceptables: los intentos pasados de incluir democracias "guiadas" por parte de las élites no electas no son válidos. Ciertamente existen restricciones tanto lógicas como culturales en las interpretaciones relativistas extremas que declaran que "todo vale". Dicho eso, no podemos establecer el intrincado sentido de los conceptos políticos de una vez y para siempre. Consecuentemente,



4 Acerca de la precisión en política comparada, ver Collier y Levitsky (1997).

necesitamos —como intelectuales— desarrollar herramientas que nos ayuden a lidiar con la indeterminación conceptual antes que a forzar una determinación artificial de un tema no dispuesto o fomentar la ilusión de universalización fija de significados. Sobre esto voy a extenderme posteriormente.

En cuanto al consenso moral puede sostenerse solamente en niveles macro, demasiado generales para ser de aplicación específica o intercultural. Todos podemos apoyar los derechos humanos como ideal regulativo, pero diferir en el orden de su prioridad (¿libertad o alimento?), en la urgencia de su realización (¿educación o vivienda?) y sobre su rango y detalle (¿el derecho a la salud incluye un derecho indefinido a tratamientos muy caros en un mundo de recursos limitados?). Más aún, podemos objetar algunos derechos humanos (libertad de expresión o de vestimenta) como potenciales violaciones de códigos éticos a los que suscribimos, o podemos preferir describirlos como deberes religiosos o culturales, desajustados del individualismo que atraviesa a buena parte de la teoría de los derechos. En otras áreas, las teorías de la democracia deliberativa han caído con frecuencia en la distribución desigual de la articulación y de las habilidades participativas, impidiendo así la formación igualitaria de un consenso moral. Y el estudio de las ideologías a menudo expone el consenso como involuntario y parcial, y la proclamación de la verdad como una forma de hacer que el dogma sea indiscutible.

Los conceptos políticos no solo son indeterminados, también son vagos. Es decir, sus límites son porosos y están abiertos a ser desafiados. El liberalismo puede convertirse suavemente en libertarismo si la libertad se infla a expensas de otras nociones liberales centrales como la individualidad o el progreso. El socialismo puede deslizarse hacia la socialdemocracia o hacia el comunismo, el libertarismo hacia el anarquismo, la

lealtad a la obediencia, la persuasión a la coerción, y así sucesivamente. No hay puntos claros de quiebre, no hay relaciones de completa exclusión mutua, no hay instancias de pureza conceptual en los textos y expresiones reales. Por el contrario, las estructuras de muchos conceptos se intersecan de manera inevitable: la justicia, por ejemplo, contiene importantes componentes de igualdad y de legitimidad. No tiene sentido lamentarse por esos límites permeables. La alternativa que se enfoca en límites estrictamente segregados —reforzados por el redescubrimiento de la distinción muy repetida de Carl Schmitt (1996) entre amigo y enemigo— simplemente nos impide reconocer la vaguedad como un atributo clave de los conceptos políticos, teorías e ideologías.

La indeterminación y la vaguedad son características intrínsecas del lenguaje antes que defectos en el pensamiento. Por supuesto, podemos crear oasis temporales de precisión y claridad, pero no podemos mantenerlos constantes durante largos períodos de tiempo, o a lo largo del espacio cultural, porque las comprensiones y las epistemologías cambian. No hay evidencia alguna en el curso de la historia humana de un absoluto *congelamiento* del sentido. Lo que es más llamativo es que podríamos estar alentando las ilusiones de precisión y de acuerdo con respecto al sentido con simplificaciones, al ignorar interpretaciones divergentes o al adherir de manera no crítica a un punto de vista. Pero no hay razón para alarmarse. Esas ilusiones, faltas de comprensión o imprecisiones son perfectamente normales en el campo del pensamiento político. De hecho, son necesarias para que las decisiones políticas tengan lugar: la precisión puede ser un beso de muerte para vehiculizar los intentos de políticas viables que posean suficiente apoyo. Es poco probable que una negociación tenga éxito a menos que cada parte pueda transmitir una interpretación de un texto acordado, pero inevitablemente polisémico, que lo empuje en la dirección más probable de ser aceptado localmente,

mientras oculta o minimiza sus diferencias. Nuestra tarea como teóricos políticos es familiarizarnos con estas "imperfecciones" y traer el peso de nuestras capacidades analíticas hacia capacidades para alojarlos, independientemente de nuestra moral y posiciones intelectuales.

Las restricciones lingüísticas sobre aquello que los conceptos *no* pueden hacer tienen un correlato en aquello que el lenguaje *sí* permite a los conceptos. En primer lugar, introduce flexibilidad semántica; esto es, una capacidad de suministrar diferentes sentidos extraídos de contextos diversos tal y como los hemos desarrollado previamente, y a través del reordenamiento constante de oraciones y argumentos. La suerte cambiante de términos como "fascista" entre la década de 1930 y la de 1970, de "federal" en el lenguaje de la Unión Europea, o de "liberal" en los contextos británicos y norteamericanos, ilustran esta capacidad. En segundo lugar, su capacidad polisémica es una herramienta de una enorme potencia innovadora, que sirve a la imaginación humana y a la visión política. Baste considerar los modos que el término "poder", en la forma positiva del "empoderamiento" de las mujeres, ha desarrollado en el discurso feminista. Explorar este potencial conceptual y los usos son áreas de investigación provechosas. En tercer lugar, podemos concentrarnos en distintos aspectos del proceso de difusión del lenguaje. En su mayoría, los estudiantes del pensamiento político se han concentrado en la producción de textos y argumentos. Algunos estudiosos consideran que un argumento sustantivo es el centro del interés académico, y que mantiene una vida propia para ser explorado, diseccionado y criticado. Otros consideran la reconstrucción de las intenciones del autor como el desafío histórico fundamental que deben enfrentar. Ambos son objetivos importantes de investigación. Pero el lenguaje es consumido a la vez que es producido —eso es incontrovertiblemente esencial para el proceso de comunicación— y para los estudiosos de la sociedad, la

circulación, el impacto y la comprensión de las ideas políticas también debe ser una preocupación vital. Cualquier expresión lingüística dada será consumida de manera diferente, por lo que tenemos que entender de qué manera las epistemologías de las que disponen los receptores tamizan los significados de manera preliminar. Entonces podemos apreciar las diversas formas en que palabras, textos y argumentos son absorbidos e interpretados incluso dentro de la misma sociedad. Este es un importante objetivo de la teoría política.

El estudio del significado es conocido como hermenéutica. Una de sus ideas centrales es que elementos importantes del sentido de los conceptos y textos políticos no son intencionados por sus autores, aunque pueden ser discernidos tanto por su público objetivo como por académicos que los analizan (quizás de modos diferentes). La feliz frase de Paul Ricoeur (1976), "el excedente de significado", llamó la atención sobre la incapacidad de los autores para controlar completamente el lenguaje literal que emplean y su interpretación. Esto diluye el enfoque prominente en la filosofía angloamericana que sostiene al individuo como agente intencional. La noción de significado inconsciente también encuentra sustento en el psicoanálisis, teniendo en cuenta impulsos humanos y latencias expresadas en la conducta y en el lenguaje. Mientras que ciertas teorías de la racionalidad descartan el significado inintencional como insignificante, la evaluación del impacto y de la traducción de los enunciados y textos reconoce la importancia de lo que las comunidades políticas y culturales *comprenden* o *internalizan* para ampliar nuestra comprensión del lenguaje político. Aquí indagamos en torno a la evidencia, a los tipos particulares de entendimiento que la gente efectivamente sostiene, y que nosotros como investigadores intentamos descifrar. Los mensajes que el texto difunde son asimilados de modos variables y fluidos que revelan algo acerca del pensamiento político de sus lectores y de

los grupos —sociales, nacionales, étnicos, religiosos— a los que pertenecen. El pensamiento político es entonces fundamentalmente (aunque no exclusivamente) el devenir de distintas interpretaciones, y el estudio de las ideologías se transforma en un vehículo para explorar la circulación y la producción de puntos de vista políticos en un grupo.

Paralelamente, mientras que algunos significados intencionales pueden ser descartados como pantallas de humo que oscurecen la realidad —tal y como son entendidos en las teorías marxistas de la falsa conciencia— los estudiosos del pensamiento político realmente existente necesitan investigar lo malicioso, lo incorrecto y lo inadvertido, no solo lo inspirador y lo virtuoso, como parte integrante del pensamiento corriente sobre la política. En consecuencia, en contraposición a las visiones marxistas del pensamiento (ideológico), *decodificar* los mensajes reemplaza el propósito de *desenmascararlos*. La decodificación se conecta con la elucidación de significado; desenmascarar se relaciona con una salida del engaño y la recuperación de la verdadera esencia. Cuando nos involucramos en la decodificación, la pregunta en torno a la verdad se vuelve irrelevante porque no tenemos medios para establecer un estado de verdad (como en "¿el hombre no alienado tiene verdadera conciencia?"). En cambio, el significado de las preguntas se encuentra en un contexto cultural (como en "la noción de alienación se sostiene en la creencia en una esencia humana, independientemente de si dicha esencial «realmente» existe"). Alternativamente, la verdad se vuelve minúscula y, en cierta medida, relativa, como en el siguiente argumento: "Nuestra comprensión actual es que los derechos humanos son universales. Podría decirse que todos los seres humanos quieren preservar áreas de elección o necesidad que podrían reformularse como derechos. Sin embargo, diferentes epistemologías, ideologías y sistemas de valores

podrían cuestionar la *centralidad* de cualquier derecho dado y si las opciones o necesidades que protege son de hecho *universales*".

## 4

Un desafío central al teorizar acerca del pensamiento político es identificar aquello que constituye pensar *políticamente* para desarrollar sensibilidades de investigación sobre cómo ese pensamiento se presenta en expresiones y textos en todo el espectro político. Como he sugerido, pensamos *políticamente* cuando contemplamos cuestiones que pertenecen a las colectividades en las siguientes áreas. En primer lugar, la distribución de significación es una forma central de pensar políticamente porque asigna valor, gravedad, prioridad o urgencia a los componentes de la vida social y a las políticas que apoyamos o cuestionamos. Un acto político siempre implica clasificar, sopesar y expresar preferencias; y las prácticas y discursos de pensamiento político siempre contienen una reflexión sobre esos temas. Por lo tanto, un derecho es un dispositivo de clasificación que proclama la prioridad de ciertos valores (por ejemplo, la vida o la libertad) sobre otros fines humanos, bienes o preferencias. En una emergencia, el grito convencional "las mujeres y los niños primero" detalla las obligaciones hacia aquellos que se supone son los miembros físicamente más vulnerables de la sociedad: una mezcla compleja de altruismo comunitario, autoprotección social y "caballería" masculina. En segundo lugar, los seres humanos tienen visiones acerca de lo que constituye una vida buena junto a otros (¡no necesariamente en cooperación con ellos!). Al tomar decisiones políticas para un grupo social construyen planes compartidos y, más ambiciosamente, visiones y proyectos colectivos para un buen futuro (que puede estar relacionado con pasados y

presentes admirados o detestados). Diseños utópicos (perfectos o ideales), mesiánicos (redención a través de la salvación religiosa), mejoradores (a través de un Estado de Bienestar) o tradicionales (basados en la familia o en una clase) de organizaciones sociales deseadas son lugares comunes del pensamiento político.

En tercer lugar, pensar *políticamente* gira en torno a la aceptación y justificación de los procedimientos de las unidades que gobiernan entidades colectivas. La obtención de fidelidad, obligación, lealtad y respeto por la autoridad requiere formas de lenguaje político que afecten la legitimidad fundamental de los que ejercen el poder para movilizar el apoyo. Dicho apoyo es un combustible crucial en el que se ejecuta un sistema político e implica un diálogo constante entre los líderes y la población. Este diálogo no necesita, por supuesto, ser democrático; podría igualmente implicar la afirmación continua de la situación indiscutible de textos y edictos religiosos, o mitos sobre la fundación de una sociedad. En cuarto lugar, pensar *políticamente* articula arreglos conceptuales acerca de las colectividades y argumentos que son cooperativos, conflictivos y disidentes. Este es un rasgo que involucra no solo a la dirección política sino a los distintos grupos en una sociedad que proveen o quitan este apoyo. La estabilidad, la inestabilidad y el conflicto se conforman a través de estas prácticas y pensamientos. Esquemas que aseguran o desafían la ley y el orden, planes y objetivos revolucionarios, creencias en la hermandad o en la comunidad, ideologías de patriotismo y nacionalismo, todas ellas cumplen estos roles.

En quinto lugar, pensar *políticamente* se distingue por sus intentos de triunfar y regular los reclamos competitivos de otras formas de pensamiento públicamente relevantes. Desde la insistencia del Rey Creón en la prioridad de las leyes de la *polis* sobre la devoción de Antígona a su hermano muerto, hasta la regulación de las prácticas de la sociedad civil

en el mundo bancario, la esfera política asume de manera "arrogante" su propia preeminencia al dictar *qué* se hace (aunque no necesariamente *cómo*). En los enfrentamientos entre lealtades en competencia, el dominio político se encarga de tomar y efectuar la elección invocando teorías de soberanía y autoridad. Esa característica del pensar *políticamente* se refiere a la construcción y mantenimiento de límites simbólicos, conceptuales y prácticos entre las diferentes formas de actividad humana y social. Divide y regula los dominios de competencia, por ejemplo, entre familias, mercados y estados. En resumen, el dominio político tiene el privilegio de incluir, entre otros, toda actividad humana que establece límites, arbitra e interviene.

Todas esas características del pensar *políticamente* demandan de un análisis detenido si queremos desarmar el pensamiento político real y preguntarnos: ¿qué es lo que típicamente hacen las personas cuando piensan sobre política? Ese tiene que ser un objetivo central de los teóricos políticos. Si fallamos al identificar los distintos niveles de complejidad y las formas conceptuales diversas en las que esos modos de pensar sobre la política tienen lugar, y si no estamos preparados para identificar sus formas escritas, verbales y no-verbales, sus dimensiones racionales y emocionales, y las retóricas múltiples y seductoras que emplean en contextos diversos, entonces ignoraremos un gran espectro de lo que el pensamiento político incluye. Bajo esta perspectiva, incluso lo normativo en un rasgo estándar del pensamiento político requiere de un análisis empírico e interpretativo. La teoría política normativa exhibe las características conceptuales, lingüísticas, morfológicas e ideológicas que podemos encontrar en cualquier instancia del pensamiento político. Podría decirse que la normatividad puede ser mejor defendida y preservada si reconoce que no trata con universales éticos incontestables, ni siquiera con la "mejor práctica"; una categoría sin sentido a menos que

admitamos que se puede lograr el mejor de los mundos posibles. La utilidad, eficiencia y relevancia de la prescripción normativa se mejoraría considerablemente si se llevara a cabo dentro de una comprensión de la naturaleza y las limitaciones de su tema: el pensamiento político. Los teóricos normativos —filósofos políticos e ideólogos— necesitan saber qué es lo que puede y lo que no puede hacerse con el pensamiento político y, consecuentemente, aquello a lo que la teoría política puede aspirar. Si la responsabilidad de obtener este tipo de conocimiento actualmente recae en gran medida sobre los teóricos normativos, es porque muchos de ellos están relativamente descomprometidos con la reflexión metodológica. Actualmente, la interpretación académica del pensamiento político real debe reconocer que el impulso hacia la recomendación y la mejora es, y siempre ha sido, una de sus características centrales, aunque no la única, independientemente de si las soluciones ofrecidas son realizables o incluso deseables. En consecuencia, la prescripción puede ser *normativa*, al intentar construir reglas universales de conducta deseable y virtuosa, pero puede referirse más modestamente a recomendar posiciones *preferidas*, valores y políticas que no pretendan universalidad. Uno de los deberes de una posición interpretativista es avanzar en la transparencia ideológica y lingüística de los marcos epistemológicos y las estructuras conceptuales para contribuir a la tarea de los filósofos políticos.

## 5

¿Cómo nos aproximamos al análisis del pensamiento concreto *sobre* la política? Cuando se trata de características de pensamientos-prácticas políticos, ellos se encuentran en lugares diversos: en primer lugar,

tradicionalmente, se encuentran en el texto cuyo autor es un teórico o filósofo excepcional; aunque la forma de leer estos textos puede variar enormemente. Pueden ser vistos como ejemplos superiores de pensamiento común en un tiempo particular (*Sobre la libertad*, de Mill, es una declaración inusualmente aguda entre las ideas liberales británicas generalmente sostenidas a mediados del siglo XIX), como géneros de argumentación política aceptable (*El príncipe*, de Maquiavelo, como un espejo-guía de los príncipes) o como reflejo de condicionamientos y presupuestos culturales inconscientes, incluyendo silencios (acerca de la igualdad de género, por ejemplo). En segundo lugar, los pensamientos-prácticas políticos pueden ser encontrados en escritos cuyo carácter político es más obvio, como constituciones o manifiestos de partidos. Nociones de deber público, sistemas de (re)distribución de la riqueza, pronunciamientos acerca del reino de lo privado, esquemas para el cambio o el equilibrio social, todos se desprenden de este tipo de documentos. En tercer lugar, los debates parlamentarios proveen un sinfín de fuentes de argumentación política, acerca de política nacional e internacional, que conectan el pensamiento popular y de élite y sirven de testigo de las costumbres que describen lo permisible y lo conocible en un contexto particular. En cuarto lugar, en cuanto a comentarios corrientes de las cuestiones cotidianas, las editoriales de los periódicos ofrecen una evidencia clara de la opinión pública más o menos informada. En quinto lugar, la literatura popular, los panfletos, incluso la literatura, permiten aproximarse a los puntos de vista políticos en una sociedad. En sexto lugar, la conversación cotidiana —principalmente tenida en cuenta por los analistas del discurso— está repleta de actitudes políticas y prejuicios. Finalmente, los dispositivos visuales y auditivos (la publicidad, las marchas militares, la arquitectura pública, los himnos nacionales, los uniformes, el lenguaje corporal de los oficiales) transmiten estímulos

políticos y símbolos que son fácilmente capturados o inconscientemente internalizados.

En su conjunto, asumimos que los textos que examinamos —y todos los ejemplos anteriores son textos, sean escritos, orales o visuales— son escritos por alguien, sea individual o grupal, y podemos atribuir diversos grados de importancia al conocimiento acerca del autor (sus intenciones, su estatus). Pero los textos son tratados también independientemente de su autor por dos razones muy diferentes. Una práctica convencional entre los filósofos políticos es "atacar" un texto por algún tipo de argumento o una afirmación sustantiva que luego se sostiene para resistir los estragos del tiempo y se trata como una afirmación abstracta que requiere análisis. Ese tipo de descontextualización es parte del proceso filosófico de evaluación de argumentos o establecimiento de verdades, ya que, por su propia naturaleza, se supone que las verdades no están restringidas por el tiempo o el espacio. La segunda razón es bien diferente; se trata de un proceso de recontextualización (permanente) de los textos para establecer sentidos particulares, incluso fluidos, que pueden haber surgido entre grupos sociales significantes y que pueden ser de importancia para la investigación académica. *Sobre la libertad*, de Mill, por ejemplo, ha estado sujeto a cadenas de reinterpretación: en cuanto texto libertario que defiende la libertad ante todo, como un texto liberal que defiende la conexión necesaria entre la libertad, la individualidad y el progreso, y como un texto socialdemócrata que enfatiza el desarrollo humano, el bienestar y la participación. El énfasis está en la recepción y el consumo de los textos que moldea y es moldeado por los marcos culturales e ideológicos cambiantes en la disposición social.

Además de analizar un texto completo, podemos centrarnos en un argumento como la unidad apropiada de análisis de un texto determinado. Pero en lugar de hacerlo en abstracto —digamos, acerca de las

conceptualizaciones cambiantes sobre la igualdad desde la Revolución Francesa—, el énfasis debería estar puesto en la incidencia que tiene un tema en particular con respecto a los entendimientos políticos específicos; por ejemplo, cómo el cambio en las opiniones sobre el nacionalismo y el globalismo colorean la reconceptualización sobre la inmigración en el discurso público de una sociedad dada. Finalmente, podríamos centrarnos en el concepto —la piedra angular del pensamiento político— a fin de establecer cómo está moldeado por condicionamientos lógicos y culturales, y cómo las combinaciones conceptuales trazan campos ideológicos de significados orientados hacia las políticas públicas. Así, los derechos humanos han sido presentados como lógicamente derivados de necesidades e intereses. Culturalmente, en el pasado eran vistos como naturales y, por lo tanto, debían ser descubiertos; pero más recientemente han sido considerados como productos de intensas preferencias sociales que se inventan o evolucionan. Y la sujeción de un derecho a un bien particular, como la libertad, la vida o la propiedad, prioriza y protege ese bien posicionándolo por encima de los bienes no protegidos por ese derecho.

## 6

La relación entre estudiar filosofía política en sus modos normativos y analíticos y estudiar las formas concretas del pensamiento político puede ser problemática. De forma paradigmática, la filosofía política anglosajona se concentra en un pensamiento político normativo, analítico y de alta calidad, buscando establecer criterios de verdad sobre lo que es valioso y éticamente deseable, realizando distinciones y clarificando las reglas de una buena argumentación. Lo que suele ocurrir con los

filósofos de esa escuela es que esperan que sus temas cumplan con los mismos estándares intelectuales que ellos se imponen; en efecto, producen una discusión (unidireccional) con los objetos de su interés, un monólogo disfrazado de diálogo. Esa conversación elimina la distancia *epistemológica* entre académico y texto, aunque mantiene una distancia *crítica* de la misma manera que lo haría el filósofo para debatir con un colega.

Pero en el estudio del pensamiento político concreto, particularmente en el estudio sobre ideologías, se abre una fisura epistemológica y metodológica. El académico no está comprometido necesariamente con las mismas interpretaciones o argumentando al mismo nivel que los individuos y los grupos que está investigando. Al explorar el populismo no necesitamos ser populistas o adoptar su lenguaje. Incluso cuando los objetos de investigación son, en sí mismos, teorías políticas o ideologías de alta sofisticación no existe una conversación directa entre el investigador y el investigado. El lenguaje es distinto, los criterios de análisis, de evaluación y verificación pueden variar y, sobre todo, las preguntas serán diferentes. El objetivo de quien estudia ideologías es revelar y decodificar patrones de pensamiento en lugar de discutir, promover, defender o rechazar una ética sustantiva y posiciones intelectuales. La mayoría de los filósofos políticos asumen que el pensamiento político es, o debería ser, producto de agentes racionales autónomos. Tienden a pasar por alto o ignoran el pensamiento político que no refleja ese modelo intencional, que está fuera del alcance de la filosofía política. Por el contrario, el estudio del pensamiento político concreto respetará las instancias del pensamiento reflexivo e intencional pero igualmente deseará conocer las otras cuatro modalidades muy típicas: (a) el pensamiento político intencional malo e indiferente; (b) el pensamiento irracional o emocionalmente infundido; (c) los conceptos involuntarios e inconscientes y

los discursos de significado; y (d) los grupos generados de pensamiento político. Sin esas categorías, el estudio del pensamiento político no puede ofrecer una explicación adecuada de la naturaleza del pensamiento sobre la política y de los patrones ideológicos que siempre muestra.

Finalmente, sobre ese tema, los filósofos políticos suelen suponer que el mal pensamiento político no puede estudiarse bien. Eso es un grave error. La filosofía política utiliza herramientas complejas y refinadas, adecuadas y admirablemente perfeccionadas a través de los años para la investigación y los fines epistemológicos que persigue, pero no está bien equipada metodológicamente para investigar y analizar el pensamiento político normal que existe bajo el radar de la filosofía analítica. Por el contrario, el estudio contemporáneo de la ideología ha introducido sutiles herramientas académicas diseñadas específicamente para tratar con los tipos de pensamiento que los filósofos pasan por alto, pero que los que estudian política simplemente no se lo pueden permitir. Una buena teoría sobre ideología incluye la capacidad de desempaquetar las creencias ideológicas, de "desnaturalizar" el lenguaje ideológico cuando ese lenguaje intenta poner un argumento por encima del cuestionamiento, o establecer caminos argumentativos alternativos que resultan de la maleabilidad de las configuraciones y reconfiguraciones conceptuales. Para ilustrar, tal teorización puede decodificarse en un llamado a una mayor libertad y democracia que mantiene un mercado libre en el que las élites económicas compiten por el apoyo popular; sosteniendo una sociedad más participativa en la que el desarrollo individual y la justicia social son los objetivos. Tal vez se pueden exponer universalizaciones de argumentos como reflejo de una predilección cultural: así, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 anuncia que "la familia es la unidad natural y el grupo fundamental de una sociedad", y contiene una insistencia liberal-capitalista con respecto a la propiedad privada.

Una buena teoría sobre la ideología atenderá a la retórica ineludible de cualquier argumento. También será sensible a las continuas mutaciones de los discursos ideológicos. Esas mutaciones se han vuelto más rápidas en las últimas décadas debido a que, entre otras, las técnicas de mercadotecnia utilizan "*spin doctors*"[5*] y el deseo —tomado en gran parte del mundo de la publicidad— para reempaquetar mensajes frecuentemente a fin de aumentar el potencial de movilización de una ideología. Solo necesitamos recordar que el movimiento New Labour pasó en cuatro años de "parte interesada de la sociedad" a la "tercera vía" para la modernización y el futuro —promesa orientada hacia el milenio—, todas construcciones ideológicas de corta duración.

Entre otras cosas, la teoría adecuada sobre la ideología utiliza sus propias reglas de evaluación acerca de lo que hace un buen argumento ideológico de primer orden. Obviamente, algunos criterios empleados por los filósofos políticos son relevantes —como el grado de coherencia y fuerza articulatoria. Pero la severidad de tales criterios se puede relajar en favor de otras consideraciones. La prueba que un texto ideológico de primer orden debe pasar es si cumple con los propósitos y funciones ideológicas que pretende lograr, incluso cuando esos propósitos se revelan como parciales (que siempre lo serán), ilusorios o engañosos. El pensamiento político real puede exhibir diferentes recursos que los filósofos analíticos están acostumbrados a identificar, recursos que no sugieren la inferioridad automática de un modo de pensar. Más bien, puede ser más útil, relevante, revelador, inclusivo o inspirador, y muchas de estas instancias —me vienen a la mente las ideologías liberal y socialista— también muestran una complejidad significativa.

5 *N. de la T.* Literalmente, "manipuladores". En comunicación política, se entiende a los *spin doctors* como aquellos "agentes de influencia que ofrecen imágenes, argumentos y puestas en escena a fin de producir un efecto de opinión deseado" (Salmon, 2008: 134).

Hay tres pruebas finales de una ideología. La primera, su capacidad —ya sea planificada o inconsciente— de aprovechar las restricciones culturales dentro de las cuales opera para legitimar o deslegitimar una configuración particular de conceptos. La segunda, la diferencia que hace al ejercer un poder argumentativo persuasivo para transformar o preservar las prácticas políticas. En tercer lugar, el atractivo de sus formas discursivas no solo en lo racional sino también la movilización en los niveles emocional y retórico. Una vez reducida ante las amenazas, finalmente una ideología se vuelve más precaria. La prueba definitiva para *analizar* un texto ideológico es la capacidad de dar sentido a esos procesos. Darle sentido a algo es bastante diferente que aprobar su validez o estado moral. Por esa razón, debemos invertir tanta energía en analizar variantes del fascismo como del liberalismo social. La política abarca toda la gama de actividades y procesos relacionados con el control colectivo y la toma de decisiones, sean deseables, productivas, agradables o no, y el estudio de las ideologías —como una rama directa del estudio sobre la política— debe seguir su ejemplo. Queremos saber, evaluar, comprender, incluso anticipar, pero tenemos que dejarles el juicio a los especialistas en ética, o a nosotros mismos cuando operamos en modo ético, no como analistas de ideología.

## 7

El estudio de la ideología se ha convertido en uno de los géneros más desarrollados de exploración sobre el pensamiento político concreto, que si bien puede apoyarse en el importante trabajo de los historiadores conceptuales[6], requiere el embellecimiento a través de la creación de un



6 Ver Koselleck (2002) y Richter (1995).

genuino estudio comparativo del pensamiento político[7]. Anteriormente se hizo referencia al rol de desenmascaramiento que los enfoques marxistas adoptaron con respecto a la ideología. Eso implicaba exponer las características disimuladoras, explotadoras y opresivas de la ideología como una manifestación de la alienación y de la conciencia abstracta y parcial que esa alienación produjo. Pero esto no ofrece ningún tipo de desafío a los que estudian ideología. Todo lo que importaba, una vez que fuera restablecida la verdadera conciencia, era la eliminación de la ideología; en consecuencia, la actual variedad de distorsiones aparentes era de poco interés para los marxistas. Curiosamente, los marxistas y los filósofos políticos analíticos comparten el rechazo a un género mayor de pensamiento político, aunque difieren en una gran cantidad de cuestiones. La fuerte alianza intelectual contra la ideología ayudó a mantener el aura de insignificancia que se le otorga —en algunos círculos hasta el día de hoy— y explica el surgimiento relativamente tardío de metodologías sofisticadas que investigan sus características. La renuencia a tomar en serio a la ideología se ve agravada por una serie de eventos históricos de la primera mitad del siglo XX, que impulsaron ideologías como el fascismo, el nazismo y el comunismo en la mirada pública como sistemas ideológicos totalitarios, abstractos y altamente peligrosos que amenazaban los modos de vida civilizada[8]. Ahora sabemos que esos sistemas eran excepcionales, no típicos, de la ideología.

Antonio Gramsci —si bien es más famoso por la tesis de la "ideología dominante"— fue uno de los primeros en reconocer que las ideologías se producen simultáneamente en diferentes niveles, en lugar de ser producidas simplemente mediante el control de los grupos socio-económicos.

7 Para reflexiones preliminares sobre una teoría comparativa de la política, ver Freeden (2007).

8 Para un punto de vista típico, ver Bracher (1985).

Como investigadores, hemos de tener esa importante idea en mente. Las ideologías pueden ser articuladas por individuos de gran capacidad intelectual o habilidad retórica, ya sean filósofos o miembros de élites culturales, pero, como insistió Gramsci, ellos también son el resultado de destellos de comprensión, de puntos de vista del mundo social sostenido por las "masas", o lo que ahora podríamos llamar el público en general (Gramsci, 1971). Incorporar esferas más amplias, no elitistas, del pensamiento social y político, es una práctica valiosa en sí misma, "democratiza" el estudio del pensamiento político. El estudio de las ideologías es la primera instancia de análisis del pensamiento político que toma el pensamiento normal y promedio sobre la política tan en serio como el pensamiento de alta calidad. Paradójicamente, si para los marxistas la ideología es un pensamiento alienado, para los estudiosos contemporáneos de la ideología está mucho menos "alienada", mucho menos lejos de las realidades de la vida social que mucha filosofía política.

El surgimiento de teorías que consideran a las ideologías como mapas simbólicos de la realidad política marcó un importante desarrollo en la interpretación académica del pensamiento político (Geertz, 1993). Ahora el foco cambió bruscamente hacia la recopilación de evidencia empírica para los significados que contiene el pensamiento político. Por supuesto que el mapeo también facilita, pero es necesaria una cierta simplificación en el procesamiento y transmisión del material de investigación, y el mapeo ideológico fue capaz de lanzar una comprensión más compleja de la estructura y flexibilidad de las ideologías que hasta el momento estaba disponible. Lo importante sobre el mapeo es que no es puramente descriptivo. La descripción pura de los fenómenos sociales y políticos es imposible, ya que siempre conectamos lo que vemos y oímos con un esquema interpretativo. La interpretación es el arte de hacer algo

plausible, no necesaria e irrefutablemente correcto, y siempre está sujeta a ser reemplazada por una nueva e incluso contraria interpretación.

Las ideologías son de especial interés para los estudiosos de la política porque son la cara pública prominente del debate político y el lenguaje, compitiendo como lo hacen por la formulación de políticas comunales, y producidas y mantenidas tal como están por grupos sociales significativos. Si pensar sobre política es una práctica omnipresente, la existencia de ideologías es su forma colectiva durable. Las ideologías sirven como la estructura de soporte de las unidades conceptuales que componen la sustancia del pensamiento político. Son el único marco discursivo a través del cual accedemos al material para pensar sobre la política. Los conceptos claves como libertad, autoridad, Estado o igualdad, que pertenecen al corazón de lo político, siempre se ubican en un modelo ideológico más amplio. Esto no es para sostener que el pensamiento político es solo ideológico; eso sería un reduccionismo injustificado. Cualquier instancia del pensamiento político puede operar simultáneamente en varios niveles: como teoría moral, expresión de preferencias utilitarias, la protección o la crítica de los acuerdos sociales, la enunciación consciente o no intencional de *Weltanschauung*, el intento de ejercer poder en una relación social, el perfeccionamiento de la retórica. Pero un acto-de-habla o un acto-de-escritura del pensamiento político tendrá siempre una dimensión ideológica. Por lo tanto, la afirmación de que “el liberalismo es neutral entre las diferentes concepciones del bien” está claramente abierta a la decodificación ideológica. Está formulada en términos de una declaración de verdad irrefutable (“es”, no “tal vez”); es ya una declaración prioritaria (la neutralidad es una propiedad clave del liberalismo); su contexto lo adornará como un atributo deseable o indeseable del liberalismo; está destinado a servir como una receta para acuerdos sociales ventajosos; tiene un trasfondo pluralista al reconocer

la multiplicidad de las ideas coexistentes sobre la buena vida; asume que la neutralidad es una característica posible del pensamiento político y que las posturas procesuales pueden estar por encima de las luchas de poder; implica que las concepciones del "bien" (a diferencia de lo "preferido") estén fácilmente disponibles; y se presenta en una audaz y memorable retórica que promueve la conclusión. Todos esos mensajes han sido *decontestados* desde posiciones ideológicamente discutibles.

El rol de las ideologías en decontestar lo que es esencialmente discutible es su característica más llamativa. Los conceptos políticos son esencialmente discutibles por dos razones principales: la imposibilidad de encontrar un estándar acordado para evaluar el valor de los conceptos políticos y la imposibilidad de cualquier intento por definir un concepto político sin tener que ignorar algunos de sus componentes importantes. No podemos acordar qué valor o desvalor asignar a un concepto, porque no existe un método seguro de escala de valores (¿cuándo, si alguna vez, la igualdad es más importante que la libertad o viceversa?). Tampoco se puede reproducir la estructura compuesta de ningún concepto político en un solo intento por definirlo o aplicarlo. Incluso si estamos de acuerdo con el núcleo mínimo de un concepto (digamos, todas las concepciones de justicia giran en torno a un sistema de darle a las personas lo que les corresponde), necesitamos llenar ese esquema vacío con contenido adicional para darle sentido (¿qué significa "debido"? ¿*Qué* bienes se deben? ¿Por qué se deben?) y, a partir de ese momento, el concepto es discutible. Dicho de otra manera, los conceptos políticos tienen muchas concepciones, de las cuales unas cuantas pueden reclamar ser legítimas o, al menos, tener un significado plausible del concepto en cuestión. Pero no todas pueden ser empleadas al mismo tiempo. La igualdad no puede referirse simultáneamente a la identidad, a la igualdad de resultados y a la igualdad de necesidades. Necesitamos elegir entre ellas, una elección

que es lógicamente arbitraria, aunque epistemológica y culturalmente significativa e inevitable. Volvemos aquí al tema de la indeterminación, ahora aplicado al análisis conceptual.

Dado que los conceptos tienen muchas concepciones, las ideologías son grupos de conceptos que forman arreglos morfológicos particulares en los que una idea de un concepto se elige, o desconecta, colocándola en una relación particular con otros conceptos que la rodean. Esos otros conceptos, y *sus* concepciones, limitan la muy amplia gama de posibles significados a los que un determinado concepto puede estar sujeto. Por lo tanto, si el concepto de ciudadanía se ubica en una relación cercana con el de deberes, igualdad, participación u origen étnico, esos conceptos vecinos limitarán el concepto de ciudadanía y lo dirigirán en cada caso por un camino diferente, al igual que el concepto de ciudadanía impactará sobre *ellos*. Sin embargo, en conjunto, la configuración estructural de los conceptos forma el campo de significado político que llamamos ideología y constituye el método principal para mapear ideologías. El liberalismo, el socialismo o el anarquismo muestran arreglos conceptuales que no difieren tanto en los conceptos que emplean sino en las prioridades y diferentes ponderaciones que establecen de los conceptos *compartidos*.

Al pensar en política, seleccionamos de las nociones en competencia de un concepto aquella que consideramos más adecuada para la tarea en cuestión. Si eso nos "condena" —como investigadores— al relativismo, es un relativismo limitado. Afirmar que más de una concepción de un concepto es plausible no significa afirmar que *todas* ellas son plausibles. La democracia puede referirse a la voluntad de todos o a la voluntad de muchos (tenemos que elegir una u otra, ya que ambas no pueden coexistir), pero no es razonable "confundir" la voluntad de una élite cerrada

con la democracia, como lo hacen deliberadamente algunos sistemas totalitarios.

De manera reveladora, el acto de decontestación se suspende entre la necesidad de cerrar el significado por razones obvias de toma de decisión y la imposibilidad subyacente de hacerlo con carácter definitivo. La decontestación es a la vez inevitable y está condenada al fracaso final. Es inevitable porque el lenguaje se vuelve inutilizable cuando contiene excedentes inmanejables de significado. Está condenada porque los seres humanos poseen una comprensión plural y por la fluidez continua del significado que lleva el lenguaje a lo largo del tiempo y a través del espacio. Como participantes en el sistema político, como ideólogos, e incluso como académicos normativos, suspendemos nuestras creencias en las muchas interpretaciones que conlleva un concepto, y suspendemos nuestro *escepticismo* ante la posibilidad de que nuestra interpretación sea la correcta. Al hacerlo, a menudo vestimos nuestros pensamientos-prácticas decontestativas como verdades sociales por motivos morales o religiosos. Sin pensamientos-prácticas omnipresentes de decontestación no podemos dotar a nuestro entorno social y político de un significado comprensible. Estaríamos encarcelados en un mundo perpetuo de indeterminación, induciendo niveles intolerables de ansiedad y derrotando la construcción de una epistemología que, como todas las epistemologías, pueda calmar nuestra sed por un mínimo de certeza. Pero como analistas de las propiedades del lenguaje político debemos aceptar la inevitabilidad de la contestabilidad. Una apreciación sobre el trabajo que hace la decontestación es, por lo tanto, fundamental para nuestra comprensión de la naturaleza del pensamiento político, particularmente de las ideologías, con su inclinación por naturalizar las verdades humanas y sociales. Esa apreciación requiere la incorporación de sofisticados

métodos y enfoques necesarios dentro del análisis del pensamiento real sobre la política, transformando la opacidad en transparencia.

Las ideologías son importantes porque navegan a través del mundo político, que de otro modo sería demasiado indeterminado para comprender. Son instrumentos dedicados para seleccionar tanto valores colectivos negociables como no negociables. Si bien su estudio fomenta una distancia crítica de esos valores de los cuales apreciamos su contingencia, también reconoce que las variantes ideológicas locales pueden tener mucho en común y restringir los tipos de relativismo más irresponsables. La combinación de razón, emoción e imaginación en el argumento político constituye la forma típicamente fértil del pensamiento político integrado en las ideologías, a cuya interacción los investigadores deberían ser sensibles. Los múltiples componentes conceptuales que las ideologías configuran son una fuente duradera de gran —aunque ocasionalmente volátil o peligrosa— creatividad adaptativa, en la cual las sociedades se inspiran y que deberían absorber cada vez más el interés crítico de los teóricos políticos[9].

## 8

Finalmente, algunas reflexiones sobre las implicancias prácticas de la investigación de este capítulo. El enfoque discutido aquí —el estudio de dos prácticas sobre pensar políticamente y pensar sobre la política— no descarta los modos convencionales de estudio del pensamiento político: la filosofía política analítica y la historia del pensamiento político. Una forma simplificada de ver los tres enfoques es ubicarlos, respectivamente,

9 Para una discusión más profunda, ver Freeden (2003).

en tres disciplinas diferentes: estudios políticos, filosofía e historia. Podemos —y lo hacemos— enfocarnos en cada uno por separado, pero con algún costo para una comprensión general del pensamiento político. La alternativa es trabajar con diferentes combinaciones de esos enfoques, dependiendo del objetivo principal de nuestra investigación; es decir, qué trabajo queremos que desempeñe en última instancia nuestro tema de estudio: (*a*) mapear e interpretar los rangos y las características del pensamiento político, los grupos de combinaciones conceptuales que muestran su peso y significado relativo y la participación en análisis comparativos de teorías e ideologías; (*b*) producir una crítica sobre la lógica o el contenido ético de un argumento político y ofrecer mejoras justificables; o (*c*) identificar las contribuciones de los individuos al *corpus* del pensamiento político y los contextos de sus escritos a medida que se acumulen o disminuyan con el paso del tiempo.

El estudioso de (*a*) las prácticas reales del pensamiento político, haría bien en adquirir la delicadeza desarrollada por los filósofos analíticos en deshacer argumentos, aclarar conceptos, apreciar los problemas éticos críticos involucrados y explorar el rango de prescripciones normativas para los problemas políticos generales. Ese estudioso también necesita comprender los marcos evolutivos, discontinuos y contextuales que los historiadores aplican a pensadores y textos concretos, incluidas las limitaciones del mundo-real que en el pasado han moldeado la naturaleza del pensamiento político. El filósofo analítico (*b*), a su vez, necesita comprender el rango de concepciones posibles que puede contener cualquier concepto y las consecuencias semánticas de combinar conceptos según diferentes patrones. Los teóricos normativos siempre operan bajo las limitaciones generales del lenguaje y la morfología conceptual, y deben reconocer la contestabilidad de sus posiciones normativas. Además, su tipo ideal de soluciones no deberían alejarse demasiado de los contextos

plausibles en los que se ubicaría, ni ignorar la experiencia del impacto de varias teorías políticas que se han ido construyendo a lo largo del tiempo. El historiador del pensamiento político (*c*) necesita evaluar la evidencia particular a su disposición como parte de patrones comparativos más amplios de pensamiento político y estar preparado para aceptar los niveles de generalización y parecidos familiares que emplean tanto los filósofos como los estudiosos de las ideologías y el lenguaje político.

Como ejemplo, volvamos a *Sobre la libertad*, de Mill. Ese texto ha sido leído tradicionalmente en el contexto del canon del pensamiento político occidental como la declaración más elocuente sobre el caso de la libertad en el siglo XIX. Para algunos historiadores (*c*) se sitúa en el punto de transición en el desarrollo del utilitarismo, siendo una declaración sobre los límites a la intervención estatal que también toma en cuenta el bienestar humano como una primera etapa en el surgimiento de la teoría del bienestar moderno. Las diferencias entre el primer y último Mill se convierten en un contexto importante en el cual leer *Sobre la libertad*, al igual que su experiencia como funcionario público y miembro del parlamento. Para (*b*) los filósofos analíticos, el principio fundamental de Mill y su distinción entre la conducta sobre uno mismo y con respecto a otros puede ser problemática, como lo es la cuestión de ubicar su definición de libertad en la sobrevalorada división entre libertad negativa y positiva; sin embargo, su argumento general puede ser visto como un ejemplo de la razón. Para los analistas de ideologías y pensamiento político concreto (*a*), la combinación conceptual específica que ofrece Mill —vinculando libertad con individualidad y progreso— forma un campo semántico que excluye otras interpretaciones sobre la libertad, pero que está abierto a la reinterpretación a través de las relecturas (de consumo variable) del texto. Como evidencia ideológica, *Sobre la libertad* es un excelente ejemplo de la superioridad implícita

asignada al liberalismo como el conjunto de creencias identificadas con la marcha de la propia civilización, y su poder se ve incrementado por su prosa lúcida y comprometida. En definitiva, aunque podamos comenzar con cualesquiera de esos enfoques sobre los textos de Mill obtendremos una considerable visión adicional sobre nuestro problema de investigación cuando crucemos nuestro enfoque preferido con los demás.

### Bibliografía


Becker, Howard S. (1960) "Notes on the Concept of Commitment". *American Journal of Sociology*, Vol. 66, No. 1, 32-40.

Bracher, Karl Dietrich (1985) *The Age of Ideologies*. London: Methuen.

Collier, David y Levitsky, Steven (1997) "Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research". *World Politics*, 49-3, 430-451.

Freeden, Michael (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.

Freeden, Michael (2003) *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Freeden, Michael (2005) "What Should the «Political» in Political Theory Explore?". *The Journal of Political Philosophy*, 13-2, 113-134.

Freeden, Michael (2007) "Editorial: The Comparative Study of Political Thinking". *Journal of Political Ideologies*, 12-1, 1-9.

Geertz, Clifford (1993) *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Books.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.

Koselleck, Reinhart (2002) *The Practice of Conceptual History*. Palo Alto: Stanford University Press.

Richter, Melvin (1995) *The History of Political and Social Concepts*. New York: Oxford University Press.

Ricoeur, Paul (1976) *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.

Schmitt, Carl (1996) *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press.

## Sobre los autores

Esta compilación fue realizada por el Programa de Estudios en Teoría Política radicado en el CIECS (CONICET y UNC). El Programa estudia una serie de posiciones teórico-políticas contemporáneas. En este sentido, el Programa ha publicado una serie de libros al respecto: *Ontologías políticas* (Imago Mundi, 2011), *Sujeto. Una categoría en disputa* (La Cebra, 2015), *Estado. Perspectivas Posfundacionales* (Prometeo, 2017). Actualmente en el marco del Programa se desarrolla el Proyecto Arqueologías del Porvenir. Sitio web: https://arqueologiasdelporvenir.com.ar

Trabajaron específicamente en las traducciones de esta compilación: Juan Manuel Reynares, Emmanuel Biset, Ramiro Galarraga, Sofía Benencio, Natalia Martínez Prado, Constanza Filloy y Mariano Portal.

*Teoría política. Definición de un campo* pertenece a la colección **Traiciones**.
Fue confeccionado con fuentes *Minion Pro* y *Faustina* (Omnibus-type),
en diversos tamaños y formas.

**Otras colecciones de la Editorial**
**Periplos** (ensayos, trabajos teóricos, textos de naturaleza conjetural)
**Prismas** (compilaciones, libros de factura colectiva)
**Deslindes** (textos de investigación: resultados, informes,
textos metodológicos)

EDICIONES CIECS
http://ediciones-ciecs.com.ar/

DIRECTORA
Jaqueline Vassallo

EDITOR
Diego Vigna

SECRETARÍA TÉCNICA
Cecilia Moreyra

MAQUETACIÓN/FORMATOS DE EDICIÓN
Ivana Myszkoroski, Celeste Ceballos y Luis Romano

GESTIÓN WEB
Valentín Basel y Gastón Rizzi

CORRECCIÓN Y ESTILO
Rogelio Demarchi

INDEXACIÓN/LEGALES
Natalia Picotto y Celeste Ceballos

DISEÑO EDITORIAL
Ivana Myszkoroski